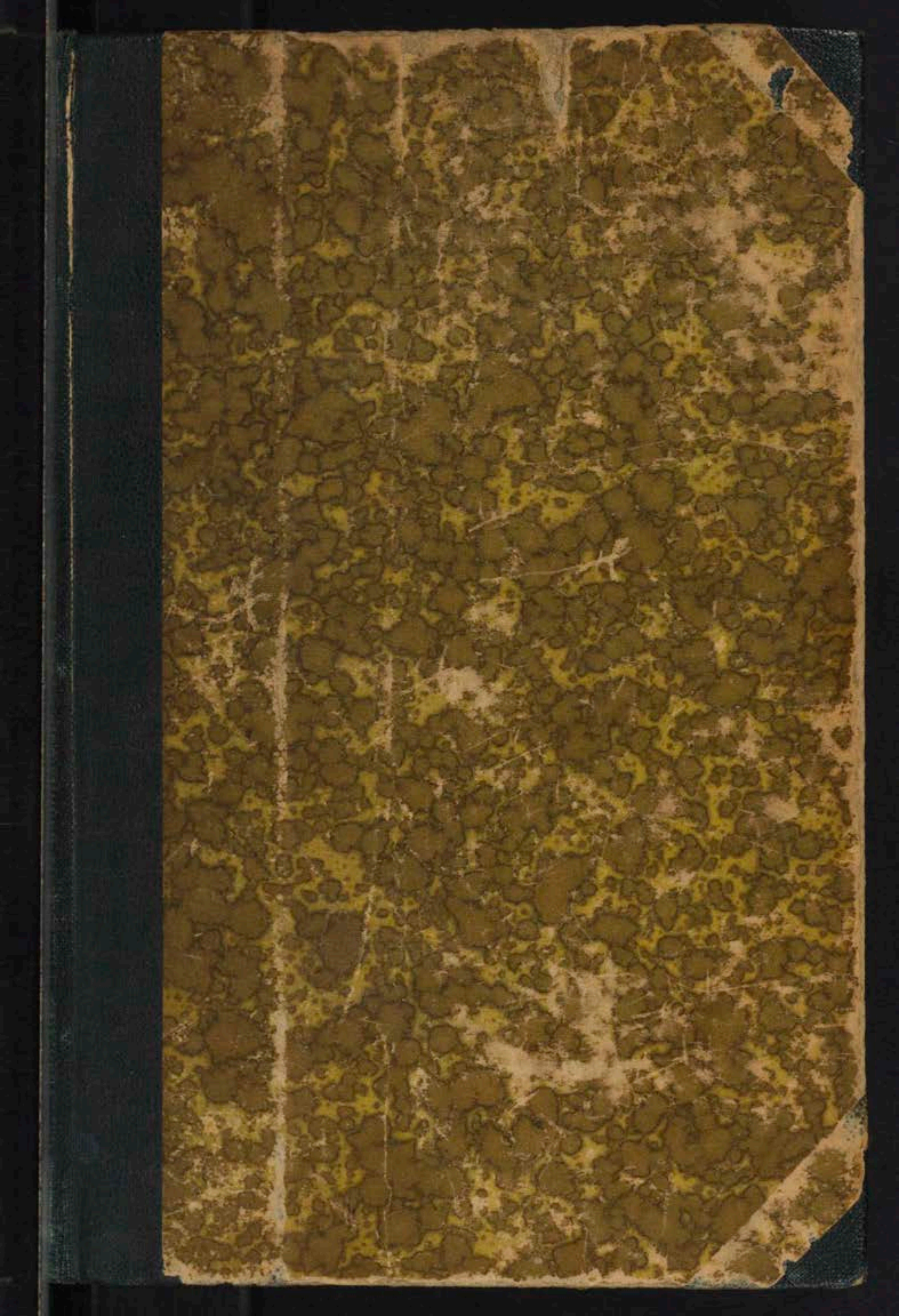
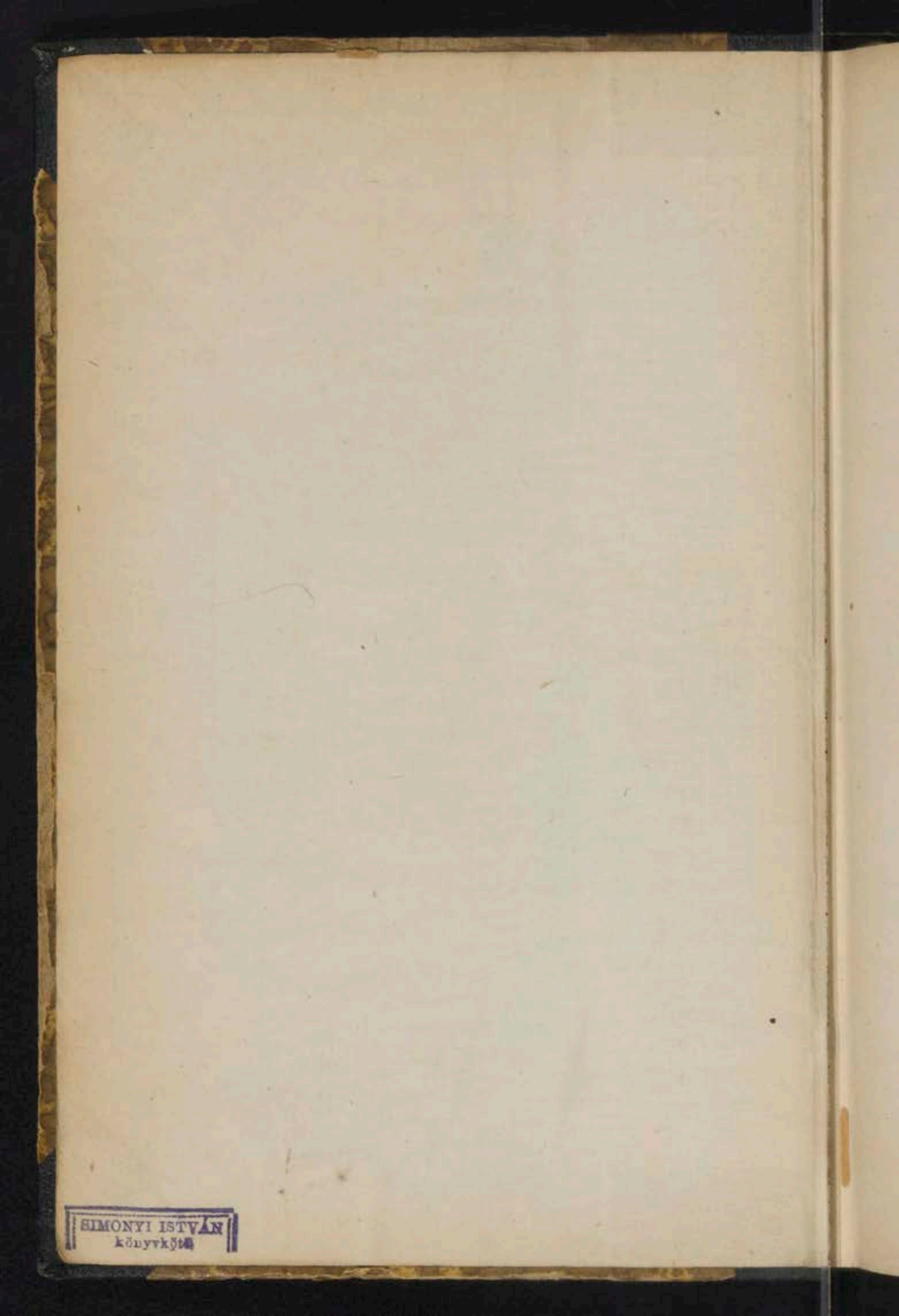
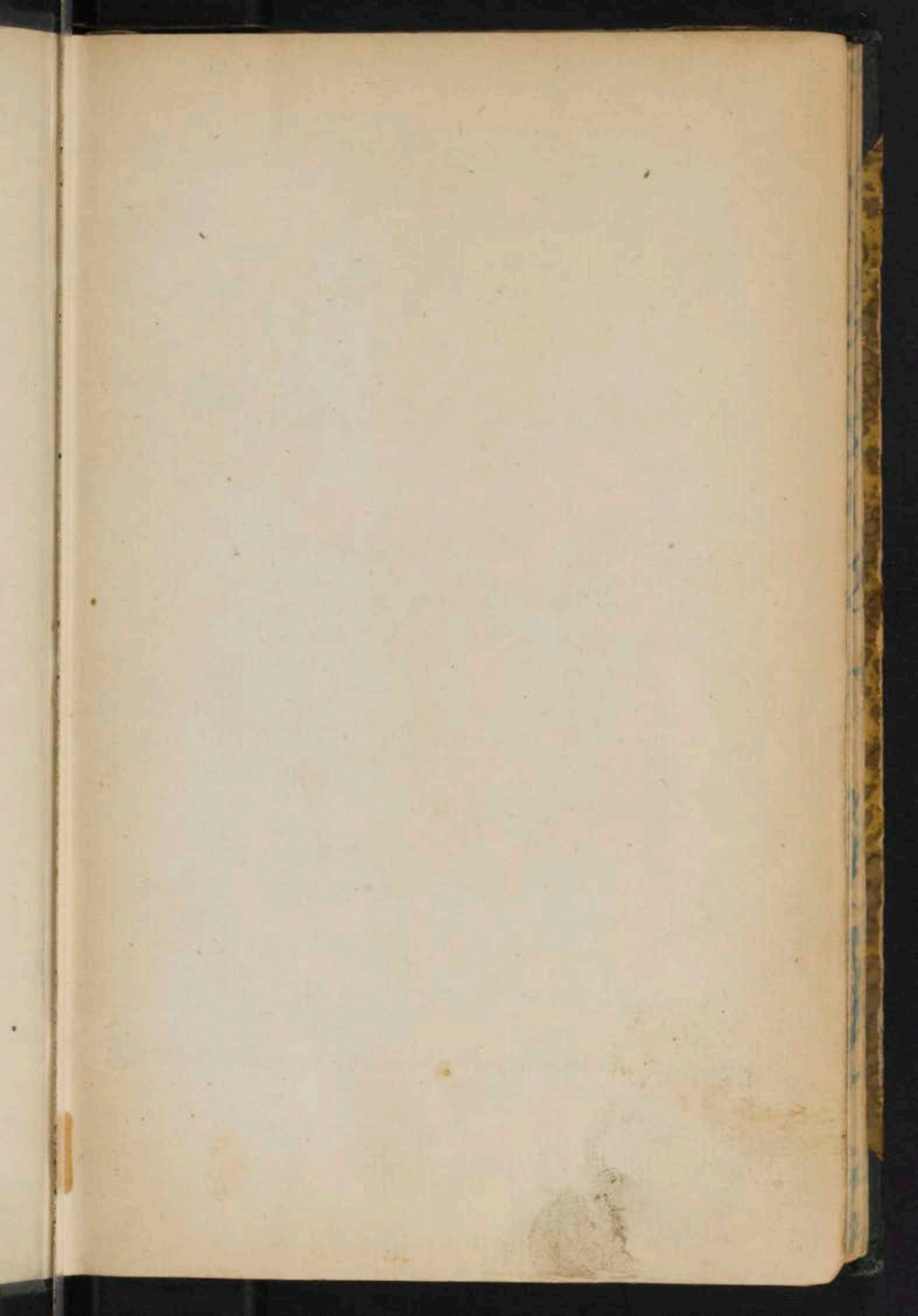
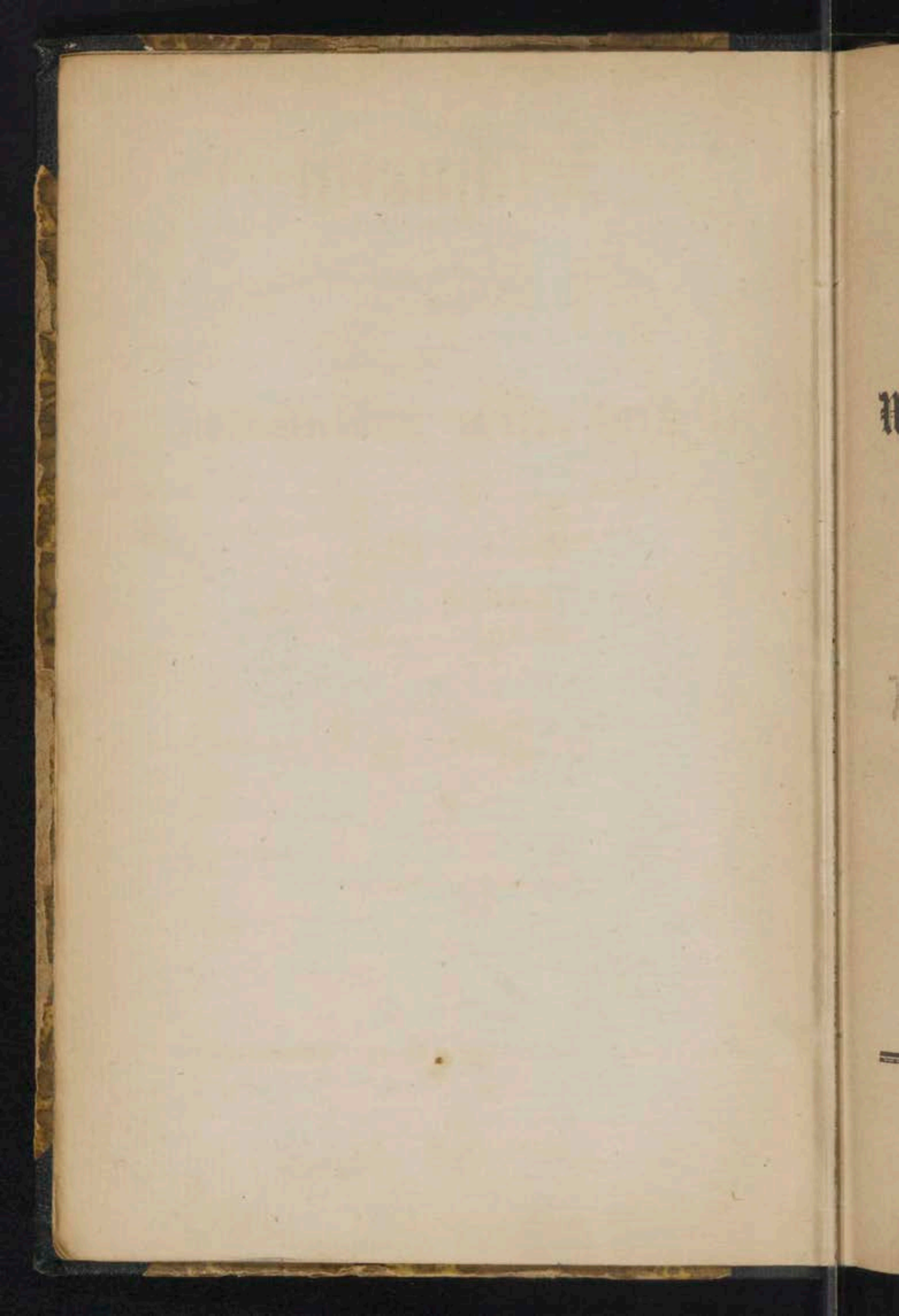








# Jeschurun.

## Zeitschrift

für die

## Wissenschaft des Judenthums.


Verantw. Redacteur:

**Dr. Joseph Kobak,**

Distrikts-Rabbiner in Bamberg.


Vierter Jahrgang [5624.]

**Deutsche Abtheilung.**


**Fürth, 1864.**

Verlag von S. B. Gusdorfer.

Druck von J. Sommer.

# Vorwort.

Sehr oft schon haben uns einige Freunde darum angegangen, zu diesen Blättern ein umfangreiches Vorwort zu schreiben, um daselbst unsern wissenschaftlichen Standpunkt, unsere religiöse Richtung zu beleuchten und über die Tendenz unserer Zeitschrift, sowie über die dazu verwendeten Mittel Rechenschaft abzulegen. Wir wollen aber unsere Leser nicht mit weitläufigen Auseinandersetzungen behelligen, da es uns nicht daron liegt, das Publikum durch schöne Worte und lockende Phrasen für uns zu gewinnen. Das Material zu unserem Gebäude liegt da, die einzelnen Theile sind zur Hand; man reihet sie an einander, füge sie nur zusammen, und der Bau ist dann fertig. Wozu also das ängstliche Suchen nach Vorzügen, wozu das mühselige Umherstöbern, um Spuren des Guten und Rühmlichen aufzufinden? — Wir haben uns daher über Tendenz und Richtung in der hebr. Vorrede dieses Jahrgangs in Kürze und mit Präcision ausgesprochen. Unsere Aufgabe ist und wird bleiben, die Wissenschaft des Judenthums in des Wortes strengster Bedeutung zu fördern. Unser Standpunkt ist ein streng conservativer; jedoch ist uns Fanatismus, Unduldsamkeit und jede per=

sönliche Polemik fern. Wir verleumden nicht, wir verdächtigen nicht, wir verunglimpfen nicht. Ruhe und Beharrlichkeit ist unser Princip. Wir beurtheilen Alles unpartheiisch; und wenn wir rügen, so haben wir es nur mit der Sache, nie aber mit der Person zu thun, da wir nur auf die That nicht aber auf die Gesinnung Rücksicht nehmen. Wir entschuldigen so gern als möglich, beanspruchen weder Lobhudelei unserer Person noch Parteinahme für unsere Ansichten und nehmen von aller Welt ernsten und wohlmeinenden Rath entgegen. — Wir haben nur noch eine kleine Bemerkung beizufügen. — Wir bringen, um unsern Blättern einen größeren Lesekreis zu ermöglichen, von nun an auch populär-wissenschaftliche Aufsätze, Belletristisches, ein jüdische Literatur betreffendes literarisches Repertorium der meisten größeren Aufsätze anderer Zeitungen, eine Chronik der wichtigsten und interessantesten Begebenheiten in Israel über Gemeinde, Synagoge und Schule. Wir geben uns der gegründeten Hoffnung hin, daß unsere Zeitschrift sich nach und nach reichhaltiger entfalten und bei den meisten jüdischen Familien Eingang verschaffen wird, wozu uns Gott seinen heiligen Beistand verleihen möge.

Bamberg, im September 5624 (1864).

**Rabb. Dr. Kobak.**

# Pflichten und Gesetze der Noachiden.

Die Grundsätze des Talmuds, nach denen das Recht und das Gesetz der Nichtisraeliten, unter dem Namen „der Kinder Noachs“, als des Repräsentanten des vormosaischen oder nicht offenbarten Rechtszustandes, sind mehr als alle anderen mißverstanden und verdächtigt worden. Es haben nicht nur Nichtisraeliten einzelne Bestimmungen aus dem Zusammenhange gerissen und angefeindet, sondern selbst Israeliten haben theils die Lieblosigkeit theils die Unverständlichkeit hart getadelt. Es scheint daher im Interesse des Judenthums wie der Wissenschaft nicht ungeeignet, die Grundsätze des Talmuds in diesem Gebiete der Rechtskunde im Zusammenhange gründlich zu besprechen, und soll uns bei der Ermittelung und Entwicklung dieser Thesen nur die objektive Wahrheit leiten, und unsere Betrachtung weder polemisch noch apologetisch sein. Wir bemerken jedoch, daß die Prinzipien im Talmud selbst nicht scharf genug sich herausstellen, auch nicht mit voller Klarheit angeführt werden; es herrscht vielmehr darüber große Meinungsverschiedenheit. Wollte man nun die streitigen Fälle eruiren, und die Entscheidung nach den Ansichten der Halachah begründen, so würde dies einerseits eine selbstständige Arbeit erfordern, die die Grenzen dieses Aufsatzes weit überschreiten müßte, anderseits würden die leitenden Prinzipien dadurch verdunkelt, nicht klar hervortreten. Wir werden daher uns hier zunächst an Maimonides halten, dessen Angaben wir anerkennen, und nur in einzelnen Punkten, sobald unsere leitenden Grundsätze dabei gefährdet sind, von ihm abweichen, indem wir dann in solchen Fällen die halachische Behandlung der abweichenden Meinungsverschiedenheit kurz begründen.

Zu einer besseren Uebersicht werden wir zunächst 1. die Pflichten des Noachiden besprechen, dann 2. die individuelle Zurechnungsfähigkeit und die Strafbarkeit der Handlung, und endlich 3. das Strafmaß und die Strafe.

## 1. Die Pflichten.

Zwischen der Pflicht eines Israeliten und der eines Noachiden herrscht nach Ansicht des Talmuds vor Allem ein prinzipieller Unterschied vor, aus dem erhebliche Consequenzen sich ergeben. Die Pflicht des Israeliten ist eine gebotene, mit deutlichen menschlichen Worten verkündete; Gott spricht, bemerkt ein Midrasch, es sei gut, und darum ist es gut; die Pflicht hat in dem Willen Gottes die alleinige Begründung. Die menschliche Vernunft hat über sie kein Urtheil, und wenn auch das sittliche Bewußtsein widerstrebt, ja selbst wenn ein anderartiges Verbot mit Ausübung der Pflicht collidirt, die gebotene Handlung wird und muß ausgeführt werden. Der Werth derselben wird dadurch nur erhöhet, weil die Ausübung eine moralische oder religiöse Ueberwindung gekostet hat. Daher ein bekannter Grundsatz lautet: „Ein Gebot beseitigt ein Verbot“; das Verdienst der That, der gebotenen, liegt in der aufopferungsfähigen Hingebung. Es mußte demnach auf Sinai, wo der Wille Gottes dem Volke mitgetheilt wurde, Alles, auch das Vernünftige und von selbst Einleuchtende, auch was früher dem Noachiden heilig war, noch einmal wiederholt werden, und was geboten und nicht wiederholt war, würde dem Israeliten nicht als Pflicht obliegen. Es gibt aber dergleichen Pflichten nicht, weil es Nichts gibt, das dem Noachiden verboten, dem Israeliten aber erlaubt sei; denn die Gesetzgebung des göttlichen Willens in der Offenbarung konnte unmöglich Pflichten aufheben, die durch denselben göttlichen Willen in dem Naturgesetze auferlegt wurden. Wohl muß dagegen ausgeschlossen werden, was in der heiligen Schrift als der Verkünderin des göttlichen Willens vor der Offenbarung auf Sinai als geboten angegeben wird, nach derselben aber nicht wiederholt wurde; denn dieses wird umgekehrt als geboten betrachtet, und zwar weil nicht wiederholt, nur für Israeliten; denn wäre es auch eine Pflicht

für Noachiden, so müßte sie für Israeliten noch ein Mal wiederholt worden sein. Es ist in solchem Falle an seiner Stelle nur der Reihe und Ordnung wegen angeführt, wie das Verbot der Spannader, und eben nicht wiederholt, um zu zeigen, die vorsinaitische Entstehung und Verkündigung des Verbots ist nicht für die Noachiden; es ist hiebei auch nur angeführt: „die Söhne Israels" essen nicht ꝛc. Es folgt daraus, daß wenn einem Israeliten die Pflichten nicht verkündet wurden, wenn er etwa beispielweise unter Heiden auferzogen wäre, er für die Verletzung derselben nicht verantwortlich gemacht werden kann. Es ist aber der Beruf des Vaters, der Behörden und der Gemeinden, für den Unterricht zu sorgen; denn mit dem Unterrichte wird erst die Pflicht als ein Gebot Gottes dem Menschen vermittelt; fehlen indessen die Anstalten und die Gelegenheiten zum Unterrichte, und ist die Behauptung zu präsumiren, es war dem Uebertreter die Pflicht unbekannt, so ist die Verletzung und Ueberschreitung nicht strafbar. Die Aufnahme in den Bund setzt auch eine bestimmte Thätigkeit voraus, als die Beschneidung und das Verbleiben in demselben, die confirmirende Unterweisung; wenn diese fehlen, kann das Bundesgesetz auch nicht zur Anwendung kommen. Weil die Pflichten also nur in dem Willen Gottes ihre Begründung haben, so hat auch der, der sie ausübt, dafür einen Lohn zu erwarten, und selbst dann, wenn die Ausübung in einem natürlichen Gefühle ihre Veranlassung hat, wie die Unterstützung der Armen oder die Enthaltsamkeit von eckelhaften, zugleich aber verbotenen Speisen, insofern damit der ausdrückliche Wille Gottes realisirt wird, wird sie anerkannt und belohnt. Es mußte demnach auch eine genügende Uebernahme dieser gebotenen Pflichten stattgefunden haben, wie in dem Bekenntnisse des Volkes am Berge Sinai, da es sprach: „Wir wollen folgen und vernehmen", und wenn dies als ein erzwungenes nach der Ansicht Einiger zu betrachten ist, weil die Großartigkeit und Macht der Erscheinung die freie Entschließung knechtete, in dem Bunde, den Josua mit dem Volke schloß, geschehen ist. Ohne die freiwillige Uebernahme dieser Pflichten würde das Volk für die Innehaltung derselben nicht verantwortlich sein; denn mit

der Offenbarung des göttlichen Willens sind die Israeliten aus dem Kreise der Naturverpflichtung herausgetreten, und kennen nur ein verkündetes Gebot Gottes, das sie erlernen müssen und in ihrer Gesammtheit anerkennen; durch die Anerkennung ist dann freilich der Einzelne gebunden, und wenn ihm die Pflichten mitgetheilt wurden, kann er sich mit der Angabe, er habe sie nicht angenommen, davon nicht emancipiren, ohne mit der Pflichtverletzung den Volkswillen zu beleidigen, und damit die verdienten Strafen sich zuzuziehen.

Die Pflichten des Noachiden dagegen sind naturgemäß, und dem Menschen bei seiner Schöpfung mitgegeben und auferlegt; er soll dieselben jedoch nicht aus stoischen, epikuräischen, eudämonistischen oder anderen Vernunftsgründen für heilig halten, sondern aus dem Grunde, daß Gott in der Natur und Schöpfung der Menschen es also bestimmt hat. Daß er aber, wie Maimonides meint, sie darum anerkennen müsse, weil die heilige Schrift dieselben als noachidische Pflichten erklärt, und sie von Anfang her als auferlegt betrachtet, scheint nicht unbedingt nöthig zu sein; denn es würde demzufolge keine eigentlichen frommen Noachiden vor Mittheilung der heiligen Schrift dann geben, und Noach selbst würde denselben nicht beizuzählen sein. Es hat bei Auferlegung derselben kein Gebot stattgefunden, auch hat der Herr nicht seinen Willen ausdrücklich ausgesprochen. Es war vielmehr nur eine mittelbare Kundgebung durch das Schöpfungswerk. Der Talmud bringt daher die Anordnungen für das erste Menschenpaar und die ethischen Maßregeln in einen solchen exegetischen Zusammenhang mit dem ersten Gebot betreff des Genusses von dem Baume der Erkenntniß, daß es den Anschein habe, als seien sie dem Menschen ohne directe, unmittelbare Mittheilung von selbst eingeprägt worden. Er verbindet nämlich den Vers Genesis 2, 16 mit dem vorherstehenden Vers 15 dergestalt, als wenn der Sinn wäre: „Der Herr brachte ihn, den Adam, nach dem Garten, um ihn anzubauen und zu beachten, was Gott befohlen hatte über den Menschen“ ꝛc., und will nun in diesem Gebote sämmtliche Pflichten des Noachiden nachweisen. Es folgt daraus, daß der Noachide

diese Pflichten auszuüben habe, weil sie ihm gewissermaßen angeboren sind. Es bedarf dazu keiner Aufnahme in einen Bund; keine menschliche freie Handlung oder Uebernahme für die Verpflichtung zu vollziehen; eine Unterweisung zur Erkräftigung ist nicht nöthig. Die Pflichten des Noachiden gehören zum Wesen des Menschen, wie Naturtriebe zum Wesen der Thiere; beide sind instinktiv in ihrer ursprünglichen Bestimmung der Individualität und unterscheiden sich nur in der Ausübung und Innehaltung, daß das Thier dazu von der Natur gehalten ist, und davon nicht abweichen kann, der Mensch aber der Willkür unterliegt, und die Natur verleugnen kann. Der Lohn für die Befolgung und die Innehaltung der Pflichten ist daher auch nur die Ruhe im Folgen der Stimme der Natur, also kein positiv verdienstliches Werk; ein Lohn dafür ist nur als eine Gabe der Gnade denkbar, nicht als ein Verdienst. Die Verletzung derselben ist eine Diremtion der eigenen Natur, eine Versündigung gegen sich selbst, und trägt daher vom Standpunkte der religiösen Moral schon die Strafe in sich, die deswegen auch in der heiligen Schrift nicht angedeutet ist; die bürgerliche Strafe ist nur eine Folge der That, eine Ergänzung des Verfahrens des Sünders. Die Pflichten der Noachiden als von der Natur mittelbar angeordnet, können auch nur aus den Händen der Natur mittelbar ihren Erfolg nehmen, die Werke derselben nur durch sie gekrönt oder geschändet werden; die der Juden als von Gott unmittelbar geboten, haben dagegen ihren Erfolg im Reiche Gottes, ihr Werk wird von Gott selbst gekrönt oder gestört. Doch muß, wie gesagt, auch der Noachide sich zugestehen, wenn die Verpflichtung auch von der Natur auferlegt ist, ist es auch so eine Anordnung Gottes und eine mittelbar von ihm gesetzte Bestimmung.

Diese Pflichten als Naturgebote, die der Talmud in den oben angeführten Vers hinein interpretirt, sind an Zahl sieben, unter welchen das sittlichreligiöse Leben sich in seiner Totalität subsummiren läßt. Der Talmud will mit seiner Interpretation keineswegs dieselben für den Noachiden angedeutet wissen; denn in solchem Falle wären sie ja selbst geboten und verkündet, sondern er bemüht sich nur

nachzuweisen, daß die Kenntniß des Naturzustandes des sittlichreligiösen Lebens, wie alles Andere in der heiligen Schrift geistvoll angedeutet ist, und daß sich mnemonisch diese Pflichten mit den Worten verbinden lassen, so daß der Israelit sie wiederfindet und über den Pflichtenkreis des Noachiden sich belehren, und in der Ueberzeugung sich befestigen kann: Gott hat sie im Naturgesetze auferlegt. Die heilige Schrift wird damit Inbegriff oder das Buch alles Wissenswerthen und Beglaubigung und Zeugniß aller Wahrheit.

Diese sieben Pflichten sind nun folgende: 1. Jedes Götzenthum, jede sinnliche und niedrige Vorstellung von Gott ist verboten. Der Mensch darf keine Handlung begehen, durch welche Ehre und Achtung einer Gottheit bewiesen wird, die mit menschlichen Sinnen wahrgenommen wird oder wahrgenommen werden könnte, sei es, daß er diese als einen Gott sich denkt, oder daß er glaubt, in ihr manifestire sich das Wesen Gottes; dagegen ist es ihm nicht untersagt, neben Gott eine Gottheit anzubeten, die ihm untergeordnet ist und die Vermittelung zwischen Gott und dem Menschen und die Leitung der Welt übernommen hat. Die Einzigeinigkeit oder besser die Einheit und die Alleinheit ist nur dem Israeliten geboten. 2. Jede Gotteslästerung oder Entweihung des Gottesbegriffes ist untersagt. Es darf der Mensch keine Handlung begehen, durch die die Ehrfurcht oder Hochachtung gegen Gott thätlich oder in Worten verletzt wird. Den Namen Gottes lästern, dem Begriffe von Gott fluchen und unehrerbietig von ihm reden, ist strafbar. 3. Der Mensch darf kein Menschenleben gefährden oder vernichten. Die Person des Menschen darf selbstsüchtig durch Menschenhände nicht verletzt werden; denn wenn auch eigentlich nur der Mord und Todtschlag, d. h. die extreme That verboten ist, so ist auch jede andere Verletzung der Person und ihrer Ehre untersagt, und werden unter den Sünden Sodoms vom Talmud selbst Verletzungen der Art als strafwürdig aufgezeichnet. Es scheint eben so sicher, daß mit dem Morde auch der Selbstmord verboten ist; denn es ist kein Unterschied bemerkt, ob die getödtete Person eine andere oder die eigene ist. 4. Sodo-

miterei und Blutschande sind ebenfalls dem Noachiden verboten. Die Ehe muß geachtet werden, und in gewissen Graden der Verwandtschaft ist der fleischliche Umgang verpönt. Es ist so die fleischliche Vermischung mit der Mutter, auch wenn diese mit dem Vater nicht ehelich verbunden war, der Stiefmutter auch nach dem Tode des Vaters, dem Eheweibe eines Anderen, der Schwester mütterlicher Seite, die Pädarestie und die Blutschande, als der Coitus mit Thieren verboten. Als Eheweib ist jedoch nur diejenige zu betrachten, die den Beischlaf eines Anderen in Absicht der Ehelichung erduldet hat; das Weib wird aber als entlassen betrachtet, wenn es aus dem Hause entfernt wurde oder sich entfernt hat, und zwar in Absicht einer Trennung. 5. Jeder Mensch muß den Besitz des Anderen achten. Jeder Eingriff in den factischen Besitz oder das Recht eines anderen Menschen ist verboten. Gewaltthätigkeit, Erpressung, Entwendung, Betrug in der Absicht der rechtswidrigen Zueignung gehören unter dieselbe Kategorie. 6. Der Noachide ist verpflichtet, die staatliche Ordnung aufrecht zu erhalten. Richter und Verwaltungsbehörden müssen überall eingesetzt werden. Der Einzelne muß sich den Anordnungen fügen und unterwerfen, die die Vorgesetzten getroffen, und die Gemeinderücksichten vorwalten lassen. 7. Endlich wurde dem ersten Menschen der Genuß des Fleisches von ihm getödteter Thiere untersagt; denn nur „die Speise“, d. h. das sich selbst als Speise darbietet, darfst du essen. Dem Noachiden wurde dies erlaubt, und nur das Fleisch, das beim Leben des Thieres diesem abgenommen wurde, ist ihm zu essen untersagt. Ein Stück also, das nach dem Schlachten, solange das Thier sich noch bewegt, abgeschnitten wurde, wenngleich es dem Israeliten in diesem Falle (weil ihm der Genuß des Fleisches nach dem Schlachten gestattet ward) erlaubt ist, bleibt dem Noachiden verboten. Dagegen ist diesem der Genuß des Blutes, das dem lebenden Thiere abgezapft wurde, erlaubt, und ebenso Stücke von Amphibien und Insekten, die beim Leben derselben diesen abgenommen wurden.

Nach der Tradition soll dem Noachiden auch, wenn auch nicht strafbar verboten, doch ethisch untersagt sein,

eben so wie dem Israeliten, Thiere verschiedener Gattung mit einander zu begatten, und Pflanzen verschiedener Art aufeinander zu pfropfen.

## 2. Die Sünde und Zurechnungsfähigkeit.

Aus dem eben angeführten Unterschiede zwischen den Pflichten eines Israeliten, die als geboten betrachtet werden, und denen des Noachiden, die sich als natürliche von selbst ergeben, folgt wie angedeutet, auch für die Zurechnungsfähigkeit, daß eine Unwissenheit des Gesetzes und eine Unkenntniß der Strafe den Israeliten als unzurechnungsfähig betrachten läßt, nicht aber den Noachiden. Ein Nichtisraelit, der das Verbotene für erlaubt hält, ist als schuldig zu erkennen, denn seine Pflichten müssen ihm von selbst bekannt und einleuchtend sein; eine nachgewiesene Unkenntniß ist dem Muthwillen oder einer sündhaften Absicht verwandt.

Aber auch in dem eigentlich Sündhaften in der Pflichtverletzung liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen dem des Israeliten und dem des Noachiden. Der Talmud scheint nämlich von dem Grundsatze auszugehen, daß nach der heiligen Schrift nur die muthwillige, widersetzliche, öffentliche und absichtliche Pflichtverletzung strafbar sei. Nicht die That der Pflichtverletzung als solche, sondern nur die mit derselben verbundene Widersetzlichkeit und öffentliche Auflehnung gegen die Anordnungen des göttlichen legislativen Willens ist verpönt. Eine sündhafte und verbrecherische Handlung, aus Lust und Begierde geübt, insofern die Leidenschaft vorherrscht, verstößt an und für sich nicht gegen das Grundgesetz, da dieses nicht für Ausnahmsfälle genehmigt und angenommen werden konnte, somit also dafür auch keine Verbindlichkeit hat; der individuelle Ausnahmszustand ist nicht subsummirt unter der Bedingung, unter der die Gesetze gegeben und anerkannt wurden. Eine solche Handlung kann zwar vom Richter nach Ermessen und Gutbefinden nach Bestimmungen des reinen, verständlichen Urtheils geahndet werden, und soll es auch, nicht aber von dem Standpunkte der religiösen, der biblischen Lehre, denn diese hat blos die Bewahrung und Aufrechthaltung des

Bundes im Auge, ahndet aber nicht die exceptionelle Beschaffenheit menschlicher Leidenschaftlichkeit. Die erwachte und nicht mehr zu bezwingende Begierde wird für einen moralischen Zwang betrachtet, für die der Verbrecher und Sünder nicht mehr verantwortlich gemacht werden kann. Daher ist nach der biblischen Lehre Niemand früher strafbar, bis daß die Schrift ausdrücklich in einer Asharah die Handlung verbietet, und dafür eine Strafe verhängt, und der Verbrecher sich zur Strafe bekennt, und in dem Bekenntnisse eine Herausforderung der Strafe darthut, so zu sagen die religiöse Gesetzgebung verhöhnt, und sich gegen die Anordnungen auflehnt, indem er trotz der stattgefundenen Ermahnung es ausspricht: „Und dennoch thue ich das Verbotene". Es ist ferner nach der Schrift die Pflichtverletzung nicht strafbar, bis daß sie öffentlich geschieht, und damit ein böses Beispiel gegeben wird, so daß die Widersetzlichkeit als eine Handlung der Empörung zu betrachten ist, und jedes Entschuldigungsmoment subjektiver Art in Wegfall kommt. Es müssen demnach zwei Zeugen der That vorhanden sein, die den Verbrecher verwarnen mußten. Sie sind nicht sowohl Zeugen der Thatsache als solcher, die füglich auch durch andere Beweise constatirt werden konnte, sondern Zeugen der unverhohlenen verbrecherischen Absicht seiner Widersetzlichkeit. Sie dürfen also weder mit dem Verbrecher noch mit dem, gegen den das Verbrechen verübt wurde, in einem verwandtschaftlichen Verhältnisse stehen, weil in dieser Rücksicht, trotz seiner herausfordernden Aeußerung, das Verbrechen als ein geheimes und verschwiegenes zu betrachten wäre, und er sich möglich auf ihre Discretion verlassen oder durch ihre Anwesenheit Ermuthigung oder Anregung zu dieser Auflehnung bekommen hat. Sie müssen auch glaubwürdig sein und darf an ihnen kein gerechter Tadel haften, weil möglicherweise die Anwesenheit Ruchloser und Sündiger den Verbrecher in seiner Sünde und Empörung bestärkt haben könnte, und ohne sie die Frechheit der Unthat ihm nicht möglich gewesen wäre. Mit einem Worte, das Verbrechen und die Unthat darf durchaus nicht den Charakter der Verheimlichung an sich tragen, und ist nicht strafbar, wenn sie nur vor Einem, auch dem glaubwür-

digsten Zeugen geschehen ist; sie muß ein öffentliches, absichtliches Verstoßen gegen die Ordnung sein. Aus dieser Ansicht über das Strafbare erklärt sich, daß die heilige Schrift für so manche scheinbar geringfügige sündhafte Handlungen den Tod verhängt hat, und daß der Mann, der Späne am Sabbath sammelte, gesteinigt wurde; sie hat in diesen Handlungen, die ihr für den Bund bedeutsam erschienen, nur die öffentliche Empörung geahndet. Die Gotteslehre der Schrift gibt kein bürgerliches Recht, sondern hat nur die religiöse Aufrechterhaltung des Bundes als alleiniges Ziel im Auge, und überläßt es dem richterlichen Ermessen, gegen die Gewalt und Zügellosigkeiten der Leidenschaften und Begierden mit geeigneten Strafmaßregeln einzuschreiten. Sie drückt auch in diesem Sinne ganz deutlich die Bestimmung der Strafe aus: „Damit das Volk höre und fürchte und nicht sich erfreche, also zu handeln.“ Nicht also die Verletzung, sondern die möglichen Folgen der Verletzung werden mit der Strafe verhütet und geahndet. Wohl ist die Strafe auch eine Versöhnung zugleich für die Sünde, aber nur für jenen Theil, der das Aergerniß erregt, und der Verbrecher, der die Macht und Heiligkeit des Gesetzes mit rohen Händen antasten wollte, bewährt in seiner Bestrafung die Unverbrüchlichkeit und Heiligkeit desselben, und heiligt damit den Namen Gottes, was dann als eine Sühne seiner Schuld betrachtet wird.

Aus dieser Ansicht über das Sündhafte an der Pflichtverletzung ergibt sich dann ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Israeliten und dem Noachiden. Bei beiden wird zwar vom religiösen Standpunkte der Schrift nur die Auflehnung und die Widersetzlichkeit bestraft, indem, wie gesagt, die Sünde der Begierde und der Leidenschaft dem richterlichen Forum zur Ahndung zugewiesen ist; bei beiden ist die verhängte Strafe nur ein Mittel, die Folgen zu verhüten, nicht die Unthat zu rächen oder zu sühnen. Das Sündhafte ist aber bei dem Israeliten ein Vergehen gegen die staatliche Ordnung des Bundes, bei dem Noachiden ein Eingriff in das Recht und die Würde des Menschen. In der Sünde des Israeliten wird die Gemeinde und der Staat beleidigt, in der des Noachiden das Menschthum im

Menschen; in jener ist das Verbrechen nach Außen gewendet, in dieser gegen sich selbst. Der Israelit wird bestraft, damit Anderen in ihm kein Beispiel zur Versündigung gegeben werde, oder mit anderen Worten, damit die Strafe der Sünde Andere vor derselben bewahre; der Noachide, damit er selbst, der das Bewußtsein seiner Pflicht in sich selbst negirt hat, nicht noch weiter sündige und ihm dazu die Veranlassung genommen werde. In jenem ist die Widersetzlichkeit in der schlechten That, in diesem in der verderbten Persönlichkeit das Straffällige und Sündhafte. Der Israelit, dem die Pflicht geboten ist, beweist mit dem Verbrechen eine Nichtachtung derselben, daß er nicht sein Volk ehrt; der Noachide, dem sie angeboren ist, thut mit dem Verbrechen absichtlich dar, daß sein Wesen schlecht und verderbt sei, daß er nicht als Mensch leben will.

Daher ergibt sich, dies zusammengefaßt, daß der Israelit, dessen Persönlichkeit beim Vorhaben des Verbrechens noch nicht verdächtigt ist, gebührlich verwarnt werden muß, um ihn möglicher Weise vor der Sünde zu bewahren, beim Noachiden dagegen eine Verwarnung unnöthig ist, denn die Strafbarkeit ist die Verwarnung, d. h. weil beim Vorhaben der Pflichtverletzung die Verderbtheit der Persönlichkeit vorausgesetzt werden muß, ist die Handlung straffällig. Der Israelit muß ferner das Verbrechen öffentlich verübt haben, wenigstens in Gegenwart von zwei Zeugen; der Noachide dagegen versündigt sich auch dann, wenn die Unthat geheim geschieht, denn seine Person ist auch hier entweiht und entwürdigt. Wenn der Israelit vor Verwandten und Sündhaften ein Verbrechen begeht, wird seine Hartnäckigkeit und Auflehnung durch die Nähe desselben entkräftet und entschuldigt; der Noachide dagegen findet für seine Widersetzlichkeit in solchem Falle keinen Entschuldigungsgrund; sie bleibt immer strafbar. Der Israelit kann auch nicht bestraft werden, wenn das Verbrechen, wenn auch constatirt, vor unglaubwürdigen, verderbten Personen geschehen ist; der Noachide hat auch in solchem Falle die Verderbtheit seines Wesens dargethan, und eine sündhafte Widersetzlichkeit begangen. Constatirt muß aber die That auch bei ihm sein; daher ist eine Zeugenaussage, die un-

verdächtigt sein muß, jedenfalls nothwendig, und die Aussage einer Frauensperson, die volle Glaubwürdigkeit nach der damaligen Stellung des weiblichen Geschlechts nicht verdienet, kann nicht beachtet werden.

Ein Irrthum wird demnach beim Noachiden eben so wenig als beim Israeliten bestraft; wenn eine an sich strafbare Handlung in der Meinung, sie sei eine an sich erlaubte, von ihm verübt wird, so wird sie nicht geahndet, sobald der Irrthum nicht in der Strafbarkeit, sondern in dem Factum, als solchem liegt; so wird beispielsweise ein Noachide um einen verbotenen Beischlaf nicht bestraft, wenn er in der Person sich geirrt, und sie für eine erlaubte hielt. Wohl aber wird er bestraft, wenn der fleischliche Umgang mit derselben nach seiner Meinung auch ihm verboten schien, aber nur in einem anderen Verhältnisse, als es sich in Wirklichkeit herausstellt, wenn er die Person beispielweise für seine Schwester hielt, es war aber seine Mutter. Der Israelit, der verwarnt werden muß, hat in solchem Falle keine Strafe zu gewärtigen, da er über das eigentliche Factum nicht unterrichtet wurde, das aber, worüber er verwarnt wurde oder er sich verwarnt hielt, von ihm nicht ausgeübt worden ist; es kann ihm also, wenn auch die Absicht, doch die That der Widersetzlichkeit nicht nachgewiesen werden, eine Absicht ist aber nicht straffällig; der Noachide dagegen hat jedenfalls eine böse That verübt, zeigt die Verderbtheit seines Wesens und ist dafür verantwortlich. Aber auch der Noachide wird nicht bestraft, wenn er vermöge seines Alters oder seiner persönlichen Beschaffenheit sich die Zurechnungsfähigkeit nicht hat erwerben können, oder mit anderen Worten, wenn die Präsumtion für die Erkennung seiner Pflicht mit Recht nicht vorausgesetzt werden kann. So wenn er an Jahren zu jung, wenn er taubstumm oder geistesabwesend ist, ist er für seine Handlung nicht verantwortlich. Und auch dann ist er aller Strafe frei, wenn ein Zwang zur Ausübung der That gegen ihn verübt wurde. Mord, Götzendienst und Blutschande bleiben dem Israeliten verboten, auch wenn er mit Androhung des Lebensverlustes dazu genöthigt wurde; nicht aber dem Noachiden, doch wird auch jener für die

Handlung nicht bestraft. Ein unvorhergesehener Todtschlag darf, sobald der Thäter, wenn er Israelit ist, sich in die Freistätte geflüchtet, von dem Blutverwandten nicht gerächt werden, und die verübte Rache wird bestraft; eine solche Blutrache an dem Noachiden verübt, bleibt straflos, weil der Schutz der Freistätte auf dem Standpunkte der Naturgesetze ihm nicht zu Gute kommt.

Wie in der Idee des Sündhaften ein Unterschied vorwaltet, so ist ein solcher auch vorhanden in der That oder dem thatsächlichen Bestand. Das Verbotene einer Handlung liegt freilich bei beiden nicht in der Handlung, d. h. in einer bestimmten absichtlichen Ausübung der individuellen Kraft; denn dieselbe Handlung, die auf der einen Seite verboten ist, ist auf der anderen erlaubt. Die Handlung des Todtschlagens ist nicht verboten, wenn sie auf Thiere sich erstreckt; die Leidenschaft des Beischlafes nicht, wenn die Person, an der er verübt wurde, nicht verbotenen Grades ist; die Gewalt des Wegnehmens nicht, wenn der Gegenstand ungerechtes Gut ist. Es liegt aber auch das Thatsächliche des Verbotenen nicht in dem Objekte, gegen das die Handlung verübt, oder in der Veränderung, die an demselben vorgenommen wird, denn in Fällen ist auch diese erlaubt. Die Tödtung eines Menschen auf Befehl der Obrigkeit, im Kriege oder Nothwehr ist gestattet; die Veränderung des Besitzzustandes eines Gegenstandes ist im Verkehr gebilligt; der verübte Beischlaf selbst an verbotenen Personen ist bei gewissen Modifikationen, wie etwa am Eheweibe nach Entlassung aus der Ehe, erlaubt. Es kann aber endlich auch nicht an der Absicht des Thäters liegen, um thatsächlich verboten zu sein, denn die Absicht wird beim Verfehlen des Erfolges der That nicht bestraft; wenn Jemand einen Menschen in's Wasser stößt, so daß er sich nicht mehr retten kann, er ist aber durch einen Anderen gerettet worden, die That der Ermordung ist geschehen, es hat die Absicht nicht gefehlt, und der Thäter bleibt peinlich straflos. Das strafbare Verfahren wird also, sobald es durch Umstände auch ohne Willen des Thäters vereitelt wird, nicht geahndet.

Das thatsächlich Verbotene und Strafbare an der

Handlung liegt also nicht in den einzelnen Momenten, die sie provociren und bedingen, sondern lediglich in dem Totalbegriff des Vergehens und der Ungerechtigkeit, welche vom Thäter gegen eine Person oder einen Gegenstand in einer solchen Form verübt worden sind, daß die Pflicht verletzt wurde. In dieser Auffassung macht sich aber gleich der Unterschied zwischen dem Israeliten und Noachiden geltend, da die Pflicht bei diesem von anderer Bedeutung ist, als bei jenem. Die Pflicht ist beim Israeliten geboten, es kann also die Pflichtverletzung nur in dem Verstoßen und Zuwiderhandeln gegen die Verkündigung liegen, und da diese wie jeder ausgesprochene Begriff nur in bestimmten Worten geschehen sein kann, so kann die thatsächliche Versündigung nur in der Negation der Begriffe derselben bestehen. Dem Noachiden dagegen ist die Pflicht von Natur eingeprägt worden, und so liegt die thatsächliche Verletzung in der Negation des menschlichen Rechtsbewußtseins; es ist also die absichtliche Handlung, die die Negation bedingt, gleichviel in welcher Form sie geschieht, sündhaft und strafbar. Daraus ergibt sich, daß Maß und Form des Vergehens und der Ungerechtigkeit nur dem Israeliten gelehrt und mitgetheilt wurde, dem Noachiden dagegen die That und die Handlung in jeder Form verboten ist. Der Mord von einem Israeliten verübt, ist nur dann strafbar, wenn die Person lebensfähig ist; denn nur ein Mord lebensfähiger Personen ist religiös verpönt. Der Todschlag solcher Personen also, die lebensgefährlich verletzt sind, oder mit einem solchen Gebrechen behaftet, daß sie nach den Gesetzen der Natur daran sterben müssen, oder die des Todes von einer competenten Behörde verurtheilt sind, ferner von Kindern im Mutterleibe, d. h. vor der Geburt, oder vor 30 Tagen nach der Geburt, die noch keine Lebensfähigkeit dargethan haben, was aus der Schrift erwiesen wird, wird wohl nach richterlichem Ermessen, nicht aber vom religiösen Standpunkte aus bestraft; auch wird der Mord, von solchen Personen verübt, die selbst lebensgefährlich verletzt oder des Todes verurtheilt sind, nicht bestraft, weil die Versündigung nicht in bestimmter Form, d. h. von lebensfähigen Personen ausgegangen ist. Dagegen

ist der Mord an einem menschlichen Wesen, von einem Noachiden verübt, ohne richterliche Berechtigung, und nicht im Falle der Nothwehr, gleichviel wei beschaffen, oder wer der Mörder oder der Gemordete ist, sündhaft und straffällig. So während der Götzendienst nach der Natur der Sache keinen Unterschied darbietet [denn jeder Dienst zur ordnungsmäßigen Anbetung eines Götzen (und dieser ist ja conventionell) ist untersagt], ist die Gotteslästerung bei einem Israeliten nur dann strafbar, wenn der im Verbote bezeichnete wirkliche Name Gottes geschändet wird; beim Noachiden dagegen ist die Lästerung einer jeden Bezeichnung des Gottesbegriffes, auch nur einer aus den Attributen ihm verliehenen, straffällig, weil dieselbe ihm in keiner bestimmten Form untersagt ist. Umgekehrt ist der Beischlaf mit Personen verbotenen Grades dem Noachiden nur dann untersagt, wenn er in natürlicher Art vollzogen ist, dagegen ist beim Israeliten jede Art strafbar, weil die Schrift jede fleischliche Annäherung untersagt hat. Raub, Diebstahl und Gewaltthätigkeit werden beim Israeliten nur dann bestraft, wenn der Gegenstand im rechtlichen Besitze des Beraubten oder Uebervortheilten sich befunden hat, und wenn ferner derselbe den Werth einer möglichen Abschätzung hat, d. h. im gangbaren Münzfuß sich bezeichnen läßt; er muß also dem Werthe mindestens der geringsten Münze gleichkommen; denn die Richter sind nicht gehalten, über einen geringfügigeren Gegenstand bei streitigen Fällen ihr richterliches Urtheil abzugeben. Beim Noachiden dagegen wird nur die Pflicht verletzende und das Menschenrecht entweihende Handlung bestraft, und es bedingt keinen Unterschied, ob der Besitz des Gegenstandes als ein rechtlicher, oder ob derselbe einen Nennwerth habe; die Handlung ist immer verbrecherisch und strafbar.

Der Genuß des den lebenden Thieren abgenommenen Fleisches ist beim Israeliten nur dann strafbar, wenn es die Größe einer Olive übersteigt, weil eine geringere Quantität unter dem im Verbote gebrauchten Worte „speisen“ sich nicht subsummiren läßt, da diese Frucht die kleinste ist von den zum Genusse empfohlenen Speisen des gelobten Landes, eine kleinere also der Beachtung nicht werth

gehalten wird; dem Noachiden dagegen, dem nur die That, d. h. das Essen verboten ist, ist auch eine geringere Quantität untersagt. Nach der Analogie zu schließen wird aber ein naturwidriger und ungewöhnlicher Genuß beim Noachiden nicht bestraft. Maimonides bemerkt auch, daß das einem lebenden Vogel abgenommene Fleisch ihm nicht verboten sei, indessen scheint das auf einem Schreibfehler zu beruhen und muß für „Vogel" Reptil heißen. Das einem nach Ritus zwar geschlachteten, aber noch lebenden Thiere abgelöste Fleisch darf (wie schon oben bemerkt) von dem Israeliten, nicht aber von dem Noachiden gegessen werden, weil jenem mit dem Schlachten, diesem erst mit dem Absterben das Fleisch erlaubt wurde, und widerspricht dieses nicht dem aufgestellten Grundsatze, daß dem Noachiden nichts verboten sein könne, was dem Israeliten erlaubt ist, weil es sich hier nicht um ein Verbot handelt, sondern nur darum, wie lange das Verbot dauert, und es kann wohl beim ersten länger dauern, als beim letzteren. Dem Israeliten aber wird der Genuß des Fleisches nach dem Schlachten darum erlaubt, weil ihm zu schlachten geboten ist.

### 3. Die Strafe und das Strafmaß.

Wenn auch sowohl beim Israeliten als beim Noachiden in der verübten verbrecherischen That nur die Empörung und die Widersetzlichkeit strafbar ist, so ist doch die Natur und der Umfang derselben und in Folge davon die anzuweisende Bestrafung bei beiden verschieden. Das Strafbare und Sündhafte ist bei beiden nämlich verschieden in seiner Beschaffenheit und in seinem Maße. Es ist beim Noachiden, wie dargethan, persönlich und individuell, indem es die Verderbtheit des Verbrechers darthut und seine Würde verletzt; dagegen beim Israeliten generell, indem es die Ehre und Achtung der Gemeinde entweiht und eine Ablösung kundgibt. Bei jenem ist es rein menschlich, bei diesem national. Es ist aber doch beim Israeliten weit größer, denn der Noachide verletzt nur den mittelbar durch die Natur nur allgemeinhin kundgegebenen Willen Gottes, der Israelit dagegen überschreitet den ausdrücklichen, unmittelbar in deutlichen Worten ausgesprochenen Befehl Gottes;

um in einem Bilde zu sprechen, verletzt der Noachide ein allgemeines Staatsgesetz und bleibt, wenngleich vom Könige angeordnet, doch nur dem Reiche, also hier der Natur verantwortlich, der Israelit dagegen eine specielle königliche Ordonnanz und versündigt sich gegen den König. Das Verbrechen des Israeliten ist darum weit größer und daher auch strafbarer. Gleichwohl setzt es beim Noachiden eine höhere Verderbtheit und eine tiefere Versunkenheit voraus, als beim Israeliten. Jener setzt durch sein Verfahren die Gesunkenheit seines sittlichen Gefühls voraus, und thut in seiner Widersetzlichkeit das Streben kund, durch das Sittengesetz sich nicht mehr bestimmen zu lassen. Seine ganze Natur muß als schlecht vorausgesetzt werden. Vom Israeliten dagegen wird eine solche Schlechtigkeit der Person nicht präsumirt, es wird nur Haß und Auflehnung gegen die Gemeinde und das Volk vorausgesetzt. Die Bosheit der That, nicht die der Person wird in der Widersetzlichkeit und der Auflehnung geahndet. Das Verbrecherische ist also, wenn auch quantitativ durch den Werth und die Bedeutung des Gebotes größer, doch qualitativ durch Präsumtion einer unverderbten Persönlichkeit minder verletzend. Während also die Strafe des Noachiden immer gegen die Person gerichtet sein muß, und zwar der Folgen wegen gerade auf Negirung und Vernichtung derselben, so kann die des Israeliten, die nur zum Schutze des Bundes verhängt ist, sich mit anderen Mitteln begnügen, und findet mancherlei Compensationen. Sie bestimmt sich nach Umständen und der Größe und Natur des Verbrechens. Beim Noachiden, wo es nur um das Persönliche sich handelt, ist freilich kein Unterschied in dem Verbrechen, wohl aber beim Israeliten, der in seiner Handlungsweise die Gemeinde und die Nation mehr oder minder verletzen kann, welcher gegenüber die Handlungen nicht immer gleichen Nachtheil bringen können.

Die Strafe, die den Noachiden für alle Verbrechen trifft, besteht in dem Köpfen mit dem Schwerte und ist für jedes immer dieselbe. So auffällig es erscheint, daß für Verbrechen wie Raub ꝛc. der Tod verhängt ist, so begründet es sich doch in unserer Auffassung. Die Strafe ist nur für die Widersetzlichkeit und die Empörung gegen das

Sittengesetz bestimmt, und ist auch gleich einer abgefallenen götzendienerischen Stadt, die zur Anbetung Gottes nicht zurückgebracht werden kann. Die Noachiden sind verpflichtet, sich Richter einzusetzen, die Verbrechen aller Art strafen sollten, und die Juden mußten sogar die ihnen unterworfenen Noachiden dazu anhalten. Man zog es vor, ihnen Richter aus ihrer Mitte zu geben, die Recht und Gesetz handhaben sollten. Solange dieses geschehen und Raub und Gewaltthat verhütet, das Geraubte wieder erstattet, der Mord an der Person bestraft, und die anderen Pflichten beachtet wurden, kümmerte sich die jüdische Gerichtsbehörde nicht weiter um sie, und überließ den einzelnen Verbrecher seinem natürlichen Richter und dessen Ermessen. Wurde aber Recht und Gesetz mit Füßen getreten, wurde von den Behörden der nöthige Schutz nicht gewährt, und offen die Pflichten der Sittlichkeit ungestraft verletzt, dann folgten die Strafen des Abfalls, und die jüdischen Behörden nahmen sich der Sache an. So wurden die Sichemiten mit Recht nach dem Talmud von den Söhnen Jakobs mit dem Schwerte getödtet, weil ein Jungfrauenraub und eine Schändung stattgefunden, und keine Behörde vorhanden war, die Unthat gebührlich zu ahnden. Die schwere Strafe erfolgte also nur dann, wenn ersichtlich war, daß eine Auflehnung und eine absichtliche Empörung gegen das Sittengesetz stattgefunden habe, wenn die Verderbtheit der Person erkannt ist; die Unthat mußte dann mit Vernichtung der frevlerischen Person gesühnt werden. Daß aber auch die noachidischen Behörden nach den aufgestellten Grundsätzen richten sollen, bemerkt zwar Maimonides, es ist jedoch nur von Erkennen, nicht von einer Bestrafung mit dem Leben für geringe Verbrechen die Rede, und ist auch sie damit nicht gemeint.

Von der Hinrichtung durch das Beil oder Schwert für alle Verbrechen in einer Auflehnung ist jedoch die Schändung einer verlobten Israelitin ausgenommen, die mit dem Steinigungstode, und die einer Angetrauten, die mit Erwürgung bestraft wird, um die Bestrafung des Noachiden der des Israeliten gleich zu machen; eben aus demselben Grunde, um eine dem Israeliten strafbare Unthat

nicht dem Noachiden straflos zu lassen, wird ein an solchen Personen, die auch dem Israeliten verboten sind, verübter unnatürlicher Beischlaf bestraft, wogegen, wie oben bemerkt, ein unnatürlicher Beischlaf an solchen Personen verübt, die dem Israeliten nicht verwandtschaftlich verboten sind, ungestraft bleibt.

Zum Schlusse bemerken wir noch, daß aus Rücksichten dem Noachiden das Lesen der heiligen Schrift und die sabbathfeierliche Ruhe verboten war. Er soll ein thätiges, arbeitsames Leben führen, und sich nicht unnöthiger Weise religiöse Uebungen auferlegen, die ihm nicht geboten sind. Er trete entweder ganz zum Judenthum über, oder verbleibe in seinem Kreise; dagegen kann er solche Pflichten der Israeliten ausüben, die mit seinen besonderen Pflichten nicht im Widerspruche stehen, wie die genannten. Im Uebrigen erweist man ihnen alle Mildthätigkeit und Liebe, und kann auch milde Gaben von ihnen annehmen. Sie stehen in allen Beziehungen, die nicht benannt sind, dem Israeliten gleich, sowohl in socialer als auch in politischer Beziehung, sei es, daß sie getrennt von den Israeliten oder gemischt unter denselben leben.

Dr. H. S. Hirschfeld,
Rabb. in Gleiwitz.

---

# Abrahams Verhältniß zur Stadt Chebron und die Geschichte und Bedeutung dieses Namens.

Eine biblische und historische Studie.

Von David Oppenheim, Rabbiner in Gr.-Becskerek.

Es gibt wohl nächst Jerusalem keine merkwürdigere und geweihtere Stätte in Palästina, woran sich so viele und so heilige Erinnerungen knüpfen, als Chebron. Mit tiefer Ehrfurcht und Wehmuth blickte immer der fromme Sinn des Volkes nach der altehrwürdigen Stadt, wo die theuern, irdischen Ueberreste der hochverehrten Stammväter

ruhen. Doch finden wir nirgends eine Spur oder auch nur eine leise Andeutung — was wohl ein sprechendes Zeugniß für den erhabenen Geist des Judenthums ist —, daß die Gräber der Patriarchen als Wallfahrtsörter, denen man gewisse Wunderkräfte und eine abergläubische Heiligkeit und Weihe zugeschrieben, verehrt und von Andächtigen selbst nur als zum Gebete vorzüglich geeignete Andachtsstätten besucht wurden. Blos eine spätere, wahrscheinlich erst im 3.—4. Jahrhundert entstandene und im Geiste jener Zeit ausgeschmückte Sage berichtet, daß Kaleb ben Jefune beim Auskundschaften des heiligen Landes (4. B. M. 13, 22) allein blos nach Chebron gegangen sei und bei den Patriarchengräbern gebetet habe: „O theuere Väter! betet für mich, daß ich glücklich von den bösen Rathschlägen und Plänen der Kundschafter gerettet werde." ויבא עד חברון. ויבואו מבעי? אמר רבא: מלמד שפירש כלב מעצת מרגלים ונשתטח על קברי אבות ואמר: אבותי בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים. Wir haben hier ursprünglich eine nüchterne, exegetische Sage, die ohne Zweifel einfach gelautet hat, daß Kaleb deshalb allein nach Chebron gegangen, um sich durch den Besuch der theuern Gräber und die Erinnerung an die vor Jahrhunderten den hier Ruhenden gemachte Verheißung, deren Nachkommen das Land Kanaan einzugeben, in seinem Gottvertrauen zu stärken, um desto kräftiger den gefährlichen Ränken seiner Reisegefährten widerstehen zu können. Allein durch den Einfluß des Christenthums und zwar vornämlich als durch Konstantin und dessen Mutter Helena Chebran in Sancta Abraham verwandelt und über der Höhle Machpela eine Kirche erbaut wurde, wurde auch diese sagenhafte Auslegung nach und nach in einem der israelitischen Lehre und Anschauung widerstrebenden Geiste immer weiter ausgeschmückt und abgebildet *). Doch abgesehen von diesen erst später hinzugekommenen Momenten spielte die Stadt, die zu den ältesten der Erde gehört, immer eine bedeutende Rolle in der Geschichte Israels, und sie war oft der Schauplatz großer und wichtiger

---

*) Eine schöne Sage, Midrach Echa, läßt auch Jeremias im Schmerze zu den Patriarchengräbern wallfahren.

Ereignisse, die wir hier, ehe wir zum eigentlichen Gegenstande unserer Untersuchung schreiten, kurz skizziren und der bessern Uebersicht wegen vorausschicken wollen.

Bei der Eroberung und Theilung des Landes wurde Chebron, die zu einer Frei- und Zufluchtsstadt erhoben wurde, den Priestern, und die dazu gehörenden Felder und Flecken dem Kaleb, nach dem Befehle Moses wegen seiner erprobten Treue, zugetheilt. (S. Josua K. 14, 6—14; 21, 10—14.) David schlug hier, bevor Jerusalem zur Hauptstadt erwählt wurde, seine Residenz als König von Israel auf, und Absalon setzte auch hier unter dem Vorwande eines in der alten Königsstadt abzuhaltenden längst angelobten Opferfestes seine verrätherische Empörung in's Werk. Der schwache und irregeleitete Rechabeam befestigte Chebron u. dgl., um sich in seinem kleinen zerstückelten Reiche behaupten zu können, und auch die unter der Anführung von Esra und Nehemia aus Babylonien heimkehrenden Exulanten nahmen bald von Chebron, das während des Exils wieder den alten Namen Kirjath Arba angenommen zu haben scheint, Besitz. (2. Chronik 11, 10. Nehemia 11, 25.) In der Makkabäerperiode war die Stadt im Besitze der Idumäer und Juda und seine Heldenbrüder eroberten dieselbe und zerstörten seine Festung gänzlich. (1. Makk. 5, 65. Joseph. Alterth. 12. 8, 6.) Von einem noch herberen Geschicke wurde sie im letzten jüdischen Kriege heimgesucht, und wir lassen hier die Worte Josephus, jüd. Krieg IV. 9, 7—9 folgen, auf welche wir uns oft beziehen werden: „Simon zog nun wider alles Erwarten ohne Schwertstreich in Idumäa ein und nahm in der ersten Ueberraschung die Stadt Hebron, worin er große Beute machte und eine Menge Früchte vorfand. Nach der Sage der Bewohner ist Hebron nicht blos unter den einheimischen Städten die älteste, sondern sogar älter als Memphis in Aegypten, denn sie soll 2300 Jahre stehen*). Abraham, der Stammvater der Juden, behauptet man, habe nach seiner Auswanderung aus Mesopotamien daselbst ge-

*) Richtiger lauten die Angaben Alterth. I. 8, 2 und über die Ogyges-Eiche ebend. I. 10, 4.

wohnt, auch seien seine Nachkommen von hier aus nach Aegypten gezogen. Noch sind von Letzteren Denkmäler auf schönem Marmor und vorzüglicher Arbeit in diesem Städtchen vorhanden. Sechs Stadien von der Stadt wird auch die große Therebinthe gezeigt, die seit der Erschaffung der Welt stehen soll.“ — Auf diesen kleinen Sieg folgte aber bald die Zerstörung der Stadt, die sich erst aus der großen Niederlage unter Konstantin unter dem neuen Namen St. Abraham zu erheben vermochte. „Cerealis, der erst das obere Idumäa verheerte, zog, wie Josephus weiter erzählt, gegen Hebron, die oben angeführte alte Stadt. Sie liegt nämlich, wie gesagt, auf dem Gebirge, unweit Jerusalem. Er erzwang den Einzug, tödtete die zurückgebliebene Menge ohne Unterschied und verbrannte die Stadt.“ — Im Mittelalter wurde die Erinnerung an Chebron in den synagogalen Gesängen und von den religiösen Dichtern sehr häufig gefeiert. R. Jehuda Halevi, der durch und durch nationale und genialste Dichter dieser Periode, gab diesen frommen und begeisterten Gefühlen in seiner berühmten Zionide Worte und Ausdruck, (nach Geiger's Divan u. s. w.:) „Ich stünde an der Väter Grabe — An Hebron ich die Seele labe; — Am Berg, wo ruht das Brüderpaar, — Das deines Geistes Sonne war.“ Auch R. Salomon Gebirol betet in dem bekannten Pismon am Rüsttage des Neujahrsfestes die elegischen Worte: אם אין בנו מעשים זכרה ישיני חברון וכו'

Die älteste vorabrahamitische Geschichte Chebrons ist unbekannt und blos die verschiedenen Namen, die die Stadt in den früheren Perioden geführt, haben sich erhalten. Es bieten aber diese verschiedenen Namen, die mit der Geschichte der Stadt innig zusammenhängen, dem Bibelforscher große Schwierigkeiten. Drei Namen oder, wie der Talmud meint, vier Namen erwähnt die Bibel: קרית ארבע: ממרא: חברון wozu nach dem Midrasch auch noch אשכול zu rechnen ist, und zwar das im 4. B. M. 13, 24 erwähnte Thal Eschkol. Es soll dieser Name von Eschkol, dem Freunde Abraham's, herstammen, und die Kundschafter haben wegen der Traube und um eine alte Reminiscenz in's Gedächtniß zurückzurufen, den Namen Eschkol gewählt.

S. Jalkut z. St. und Beer, „Leben Abrahams“ S. 187, wo die talmudischen Berichte gesammelt sind. Vrgl. 5. B. M. 1, 24 und Raschi daselbst. הוא אשכול אוהבי של אברהם ונקרא אשכל על אודות האשכול שעתידים ישראל לכרות.

Es hat dieser Wechsel der Benennungen den Exegeten, wie bekannt, viel zu schaffen gegeben, und wir führen daher, um nicht weitläufig zu sein, blos die Worte Winer's, Realwörterb. s. v., an, um auf die Schwierigkeiten kurz hinzudeuten. „Auffällig ist es hiernach, daß die Stadt in der Genesis fast durchweg Hebron genannt wird, nur 23, 2. 35, 27 steht: Kirjath Arba, d. i. Hebron. Die Vertheidiger des mos. Ursprunges des Pentateuchs hat dies immer in Verlegenheit gesetzt. Viele behaupteten, Hebron sei der alte Name, Kirjath Arba der später aufgekommene. (S. z. B. Hengstenberg Pentat. II. 190 ff.) Das läßt sich aber ohne Zwang nicht mit Jos. 14, 15 und am wenigsten mit Genes. 23, 2. 35, 27 vereinigen.“ — Wir verzichten darauf, auf eine Widerlegung der Hengstenberg'schen Behauptung gar einzugehen, da es sich im Verlaufe unserer Untersuchung klar und deutlich herausstellen wird, warum der Name Hebron gegen die älteren Benennungen mit Vorliebe vorgezogen und gewählt wurde, und daß die Vertheidiger des mos. Ursprunges des Pentat. sich darüber gar keine Verlegenheit zu machen brauchen. Doch wollen wir zuvor der besseren Uebersicht wegen alle Stellen in der Genesis zusammenstellen, wo der Name Chebron xc. vorkommt. 13, 18: Abraham wohnte unter den Terebinten des M a m r e, welche bei C h e b r o n u. s. w.; 14, 13: Er wohnte unter den Terebinten M a m r e's u. s. w.; 18, 1: Der Ewige erschien ihm unter den Terebinten M a m r e's; 23, 2: Sara starb in K i r j a t h A r b a, d. i. C h e b r o n; ebend. Vers 19: Abraham begrub die Sara in der Höhle zu Machpela, vor M a m r e, d. i. C h e b r o n im Lande Kanaan; 25, 9: Sie begruben den Abraham in der Höhle zu Machpela vor Mamre; 35, 27: Jakob kam nach M a m r e, K i r j a t h A r b a, d. i. C h e b r o n; 37, 14: Jakob sandte ihn aus dem Thale C h e b r o n; 50, 13: Sie begruben den Jakob in der Höhle Machpela vor M a m r e. Schlechtweg wird also in der Genesis (und im 4. B. M.

13, 22) der Name Chebron ohne Beisatz nur einmal (137, 14) erwähnt, wohingegen der Name Mamre ohne Nebenbezeichnung mehrmals vorkommt, und es ist nun eher fraglich, welcher Name älter sei, Mamre oder Kirjath Arba. Das Buch Josua führt öfters den Namen Chebron, wie z. B. unter dem Verzeichnisse der 31 Könige, ohne Nebenbemerkung an, aber *fünfmal* mit der historischen Notiz, daß der Name Chebrons vordem Kirjath Arba war, oder blos Kirjath Arba, d. i. Chebron — und zwar: 14, 15. 15, 13 und 54. 20, 7. 21, 11. Eben dasselbe Verhältniß finden wir im Buche der Richter, wo 1, 10 wiederum die Bemerkung hervorgehoben, daß der Name Chebron vordem Kirjath Arba war, die aber daselbst Vers 20 stillschweigend übergangen wird. Außer Genesis wird *Mamre* nirgends mehr erwähnt, und die Bücher Samuel kennen blos allein den Namen Chebron. Daraus geht nun deutlich hervor, daß Kirjath Arba der älteste, *vorabrahamitische* Name von Chebron war, und daß zur Zeit der Einwanderung Abrahams der Name Mamre, weil daselbst unter den Terebinten, אלני ממרא, der Freund und Bundesgenosse Abrahams wohnte, in Aufnahme kam.

Wir kennen wohl die Verdienste und den Charakter des Mamre nicht, aber die Freundschaft des Patriarchen und die Benennung der alten Stadt Kirjath Arba und deren Umgebung mit seinem Namen beweisen zur Genüge, in welchem hohen Ansehen derselbe bei seinen Zeitgenossen gestanden haben muß. Es scheint überhaupt, daß die Anakim, ענקים, zur Zeit des Erzvaters sich aus der Stadt zurückgezogen oder allenfalls eine höchst unbedeutende Rolle gespielt haben, so daß sie von den edlen Bundesgenossen Abrahams: *Aner Eschkol* und *Mamre* in den Hintergrund gedrängt wurden. Mit Recht bemerkt Delitzsch, Genesis 414, über das *milde, menschenfreundliche Benehmen* der Hethiter, בני חת beim Verkaufe der Höhle Machpela, 23, 6: „Der Erzähler nennt die Stadt zunächst קרית ארבע und erklärt dieses dann durch חברון ganz wie 35, 17. Vergl. dagegen 13, 18. 37, 14. Der Name Kirjath Arba ist der ältere, Jos. 14, 15 u. s. w. Arba ist der Name eines ihrer ältesten, der riesigen *Urbevölkerung*

angehörigen Beherrscher. Da nun Kaleb, um Kirjath Arba's sich zu bemächtigen, dieses Riesengeschlecht daraus zu vertreiben hat, hier aber zur Zeit Abrahams die nichts weniger als ungeschlachten Hethiter Herren der Stadt sind, so muß diese, wie man daraus sieht, Herren und Namen öfter gewechselt haben." — Ja wir glauben sogar die historische Aufeinanderfolge des Namens- und Herrenwechsels näher angeben zu können. Der älteste ist Kirjath Arba, ein Name, welcher auf den Stammvater des Riesengeschlechtes (Jos. 14, 15) קרית ארבע אבי הענק. und 21, 11: *) קרית ארבע האדם הגדול בענקים der hier in der Urzeit gehaust hat, sich bezieht. Noch in den Tagen des Josephus, Alterth. V. 2, 2, hat man die hie und da aufgefundenen Gerippe gezeigt und bewundert. „In dieser Stadt, Chebron, heißt es daselbst, hatte sich ein Geschlecht von Riesen aufgehalten, die sich durch Körpergröße und ihre Gestalt sehr unterschieden und schrecklich anzusehen waren. Ihre Gebeine werden noch bis auf den heutigen Tag gezeigt, und wer sie nicht gesehen hat, kann kaum glauben, daß sie so ungeheuer groß gewesen seien**). Durch das Ansehen des Mamre, der bei der berühmten Terebinte אלני ממרא wohnte, die ebenfalls noch Josephus und sogar Hieronymus gesehen haben will***), nahm die Stadt den Namen ihres Wohlthäters und Gönners an, welcher, wie die Schrift es nicht undeutlich zu erkennen

---

*) Fürst Handwörterb. hat folgende Ableitung ארבע aus אַרְבַּעַל verkürzt; Riese-Baal 1. n. p. des Stammvaters der Giganten in der phön. und babyl. Mythe, auch Gründers der ältesten Städte. — 2. n. p. der der alten Stadt חברון die altphönizisch קרית ארבע d. h. Stadt Arbäals hieß, weswegen auch קרית הארבע Nehem. 11, 25 stehen konnte. Die Abschleifung des ל ist im Phön. und Hebr. vorhanden u. s. w.

**) Wir hätten hier die erste Spur menschlicher Mammuthe, da man bisher antidiluvianische Menschenknochen und Skelete nicht gefunden hat. Es verdient diese Stelle in geologischer Hinsicht alle Beachtung, da Fossilien eines menschlichen Körpertheiles bisher vergebens gesucht wurden.

***) Die Kaiserin Helena erbaute bei der Therebinte auch eine Kirche, wie bei Machpela. S. Rosenmüller bibl. Geographie.

gibt, einen veredelnden und sittlichen Einfluß auf die Hethiter ausgeübt hat.

In der patriarchalischen Zeit war daher der Name Mamre, der aber bald durch Chebron ersetzt und verdrängt wurde, gang und gäbe. Bei der Eroberung des h. Landes durch Josua, wo das alte Riesengeschlecht wiederum in Chebron wohnte und Herr der Stadt war, finden wir den Namen Kirjath Arba bei den Einwohnern Kanaans allgemein im Gebrauche, und nur die Israeliten und überhaupt die Nachkommen der Patriarchen gaben aus nationalen Rücksichten dem Namen Chebron, wie wir weiter zeigen werden, den Vorzug. Darum wird im Buche Josua der Name Chebron stets in der allgemeinen Erzählung — und sogar מלך חברון für das bei den Kanaaitern damals gewiß volksthümlichere מלך קרית ארבע — gebraucht, hingegen aber wird bei geographischen Grenzbestimmungen, wo es sich natürlich um die größte Genauigkeit handelt, bei Chebron hinzugefügt, daß es mit Kirjath Arba identisch ist. Ebenso treffen wir bei der Einwanderung der Exulanten unter Esra und Nehemia, ebend. 11, 25, das alte Kirjath Arba, קרית הארבע an, da die heidnischen Bewohner desselben, welche sich daselbst während der 70 babylonischen Gefangenschaft angesiedelt, den alten Namen absichtlich auffrischten, um die Erinnerung an die früheren Besitzer und Bewohner des Ortes, bei denen die Stadt und namentlich der Name Chebron eine nationale Bedeutung hatte, völlig schwinden zu machen und der Vergessenheit zu weihen. Die eingewanderten Exulanten besetzten sich in Kirjath Arba, anfangs den Namen beibehaltend, und erst dann, als die israelitischen Bewohner zunahmen, wurde die Benennung Chebron, die selbst zur Zeit der Makkabäer von den Idumäern als Nachkommen Abrahams und Isaaks in Ehren gehalten wurde, in ihr Recht für immer eingesetzt.

Wir sehen also, daß von israelitischer Seite dem Namen Chebron ein besonderer Vorzug eingeräumt, und daß demselben eine nationale Bedeutung, ein an ein nationales Ereigniß erinnerndes Merkmal beigelegt wurde, wie dies bei Städtenamen häufig der Fall ist. Z. B. 1. B. M. 28, 19

in Betreff von Beth-El; Richter 19, 10 in Beziehung auf Jerusalem, dessen älterer Name Jebus war; ferner 4. B. M. 32, 38 und 41 u. dgl. m. — Vergebens suchen wir in den Lexicis die veranlassende Ursache dieses Namenswechsels und die Bedeutung dieses Wortes. Die neueren Lexicographen erklären חברון das nach der Form von עגלון, חשבון, חרמון, עקרון, gebildet ist, mit Verbindung; Fürst: „Gehöft". So namentlich Gesenius und Rosenmüller, bibl. Geographie II. B. 298, welcher zur Begründung der Erklärung „Verbindung" hinzufügt: „Vielleicht wegen der freundlichen Verbindung, in welcher Abraham während seines Aufenthaltes bei dieser Stadt mit den Einwohnern derselben, den Hethitern, stand." Daß diese Deutung sehr gezwungen ist, braucht wohl nicht erst hervorgehoben zu werden, und der Name hätte eigentlich חברה wie Hiob 34, 8, heißen sollen. Nach allen diesen Erklärungen bleibt es räthselhaft, warum von den Israeliten gerade dieser Name gegen die älteren Benennungen: Kirjath Arba und Mamre, vorgezogen wurde. Die Alten schenkten den Städtenamen (4. B. M. 32, 38 מוסבת שם, Richter 18, 29) besondere Aufmerksamkeit und jedem Namenswechsel liegt zumeist ein nationaler und historischer Grund unter.

Der Name Chebron ist bekanntlich auch ein nomen proprium eines Mannes, 2. B. M. 6, 18, und zwar eines Oheims von Moses, der mit den ältern n. p. חֶבֶר, חֵבֶר 1. B. M. 46, 17; 4. B. M. 26, 45, verwandt ist, da wahrscheinlich חברון von חבר gebildet wurde.

Ebenso ist חצרון ein nomen propr. einer Stadt und eines Mannes und von חצר, in Compositionen von Städtenamen, z. B. חצר אדר u. dgl. sehr häufig, abgeleitet, wie עקרון vom n. p. עקר 1. Chr. 2, 27; חרמון vom n. p. חרם Jos. 19, 38 und Esra 2, 32; חשבון von den in Compositionen vorkommenden n. p. חשב; עגלון von עגל wovon 2. S. 3, 5 das weibliche nomen proprium עגלה vorkommt. Daher ist es fast unzweifelhaft, daß חברון von חבר wie יתרו eigentlich יתרון von יתר entstanden ist. Das Hauptwort חֲבַר oder חֲבָר das im Syrischen und Chaldäischen noch häufiger, wo es namentlich von den Thargumim für das

hebräische רֵעַ und רֵעֶה gebraucht wird, ist ein Derivativ vom verbo חבר anschließen, verbinden. Demnach heißt חָבֵר und חָבֵר der sich Anschließende, der Angeschlossene, der Genosse und Freund, wie z. B. in den Stellen: Ps. 119,63 חבר אני לכל וכו׳ Ein Freund, d. h. ein sich Anschließender, bin ich allen, die dich fürchten; חבר לאיש Spr. 28, 24 u. s. w.; חברי גנבים Jos. 1, 23, ein den Frevlern, den Dieben sich Anschließender, d. h. ein Genosse derselben. Auch dem Substantie רֵעַ liegt diese Bedeutung zu Grunde, da es ein Zugesellter bedeutet, von רעה weiden, d. h. das Vieh in Gesellschaft weiden, zusammen auf die Weide führen. Im Chaldäischen heißt חברא allgemein Freund und correspondirt mit dem hebräischen רֵעַ und רֵעֶה wie z. B. Hiob 30, 29: רע לבנות יענה wofür der Thargum חברא und Ps. 38, 12 רחימי וחברי übersetzt, wohingegen אוהב der Liebende, mit רחימא harmonirt, da אוהב ein höherer Grad von Freundschaft und Liebe ist, als חבר חברא und רע ist. Es heißt darum in der Mischnah, Aboth 1, 6: וקנה לך חבר nicht קנה לך אוהב denn einen treuen, anhänglichen und sich uns anschließenden Genossen und Gefährten können wir uns eher erwerben und erkaufen, nicht aber einen liebenden Freund. Das n. p. חבר heißt daher der Anhänger, der Freund scilicet Gottes, d. h. der sich Gott treu anschließende, da חבר abgekürzt ist von חבריאל חבריאל oder חבריה was bei den Eigennamen sehr häufig der Fall ist, wie z. B. מלך 1. Chronik 8, 35, מלכיה und מלכיאל; עזר 1. Chr. 4, 4; 7, 21, עזריה, עזראל, עזריאל; עבר Richter 9, 26, Knecht scilicet Gottes, vollständig עבדיאל ,עבדיה*). Es ist also gar nicht gewagt anzunehmen, daß auch חברון aus חבר und zwar aus חבריה gebildet wurde und חברון bedeutet ebenfalls wie חבריה obschon die Bibel diese Form nicht hat, Freund Gottes. So z. B. scheinen auch die n. p. שמעון 1. B. M. 29, 33 aus שמעיה und שמע 1. Chr. 7, 43; עברון aus עבדיה; שמרון aus שמר und שמריה; **) חשבון aus

---

*) Auch רעו der Freund scil. Gottes und vollständig רעואל

**) חשבון von חשב Verbindung, eine Transpos. von חבש wie 2. B. M. 28, 8.

חשביה: צפיון aus צפניה entstanden zu sein, wo also יה in ון sich verwandelte. Es läßt sich dies wohl nicht überall anwenden, aber bei Eigennamen, wo der Gottesname יה häufig angehängt wird, scheint es doch oft der Fall gewesen zu sein; so steht für ארניה 2. Sam. 24, 18 nach dem Ketib, in der 1. Chronik 21, 15 ארנן. Ebenso dürfte der poetische Name ישרון aus ישריה = ישראל 1. Chr. 25, 14 gebildet sein. Jeschar-El bedeutet nämlich ein Rechtschaffener Gottes, d. h. rechtschaffen im höchsten Grade, wie הררי אל — und eben so müßte ישרון aus ישריה, die Rechtschaffenen Gottes, übersetzt werden. Das ון ist hier kein Diminutiv, wie Gesenius behauptet, sondern gerade umgekehrt der Begriff des Wortes ישר steigernd. Auch ein n. p. יֵשֶׁר = יָשָׁר 1. Chr. 2, 18, wie חֶבֶר und חָבֵר kennt die Bibel, und nach der Analogie von חברון könnte man auch יֵשְׁרוֹן lesen und punktiren; aber bei Eigennamen sind dergleichen Abweichungen nicht befremdend.

Daß endlich חֶבֶר oder חָבֵר Freund Gottes heißt, ist aber daraus schon klar zu ersehen, daß die n. p. חבר, חבב und רעואל aus רֵעַ־אֵל Freund Gottes, oft mit einander abwechseln, weil sie denselben Begriff: Freund Gottes, ausdrücken. Nach dem Thalmud und Midrasch hat יתרו die Namen: חבר, חבב und רעואל geführt und zwar חבר שנתחבר למקום Jalkut zum 2. B. M. 5, 169, weil er sich durch die Annahme der israelitischen Religion Gott angeschlossen hat. Jethro, als erster Proselyt, ראש לגרים bekam den Ehrennamen חבר Freund Gottes, den Abraham, der Vater Gläubigen, ראש למאמינים, wie ihn schon der Midrasch zu Esther nennt, zuerst führte. — Nach dem Tode Abrahams wurde nämlich Kirjath Arba, wo der Patriarch wohnte und dessen Familienbegräbniß war, das damals den Namen Mamre führte, חֶבְרוֹן d. h. der Freund Gottes, eigentlich die Stadt des Freundes Gottes und der Menschen, die Stadt Abrahams, des Ideals reiner Gottes- und Menschenliebe, genannt. Die Nachkommen und die zahlreichen Verehrer des Erzvaters (selbst die Hethiter nannten ihn נשיא אלהים 1. B. M. 23, 5) mochten, um ihre Verehrung gegen denselben auszudrücken, diesen Namen gewählt haben, und so blieb Chebron, der alle älteren Benennungen ver-

drängte, den Israeliten und den übrigen Nachkommen des Abrahams stets als eine nationale Erinnerung theuer und werth. Bereits der Midrasch rabba, 1. B. M. 37, 14, kennt theils schon die richtige Etymologie von Chebron. Bekanntlich lag Chebron auf einem Berge, wie auch Joseph. Alterth. 1, 82 berichtet, und doch heißt es: Jakob sandte den Joseph aus dem Thale von Chebron u. s. w.? Darum will der Midrasch עמק חברון, im uneigentlichen Sinne nehmen, daß Jakob unbewußt den Joseph seinem Geschicke entgegen sandte, damit nämlich der tiefe Rathschluß, עמק, den der Ewige seinem lieben Freunde חברון als Ehrenname Abrahams, des Freundes Gottes und der Menschen, ebend. 18, 19, in der Erscheinung, 1. B. M. 15, 13, geoffenbart, in Erfüllung gehe.

וישלחהו מעמק. והלא חברון בהר? אמר ר"א: הלך להשלים אותה עצה העמוקה שנתן ה"קב"ה בינו ובין חבר הנאה שהיה קבור בחברון ועבדום וענו אותם

Also חבר הנאה der liebe Freund d. h. Gottes ist das Attribut, das dem Abraham beigelegt wurde, und der Name Chebron datirt sich eben von diesem חבר הנאה her. S. Raschi und Nachmanides z. St. Auch Josephus scheint diese Agada gekannt zu haben, und dessen Worte (j. K. l. c.: „Abraham wohnte daselbst [in Chebron] und dessen Nachkommen sind von hier nach Aegypten gezogen") dürften darauf zu beziehen sein. — Darum blieb auch Chebron als nationaler Name des alten Kirjath Arba den Israeliten immer im Gedächtnisse, da er am lautesten das Lob und den Ruhm des Stammvaters verkündigte, und nur in Zwischenperioden, wie zur Zeit der Eroberung des h. Landes durch Josua, tauchte bisweilen wieder der alte Name קרית ארבע auf. Auch bei den Arabern hat sich die alte Tradition von dem dem Abraham beigelegten Ehrennamen חבר נאה und חבריה (oder auch nur schlechtwegs חבר) woraus dann חברון gebildet wurde, erhalten. Die Araber nennen Chebron el-Chalil, d. h. Haus oder Stadt des Gottesfreundes, und auch Abraham wird el-Chalil, „der Freund", nämlich Gottes — im Koran vollständig הליל אללה — genannt. Man hat diese Benennung auf den biblischen Sprachgebrauch, Jos. 41, 8. 2. Chr. 20, 7: זרע אברהם אוהבי

bezogen *); allein, wie wir gesehen, ist el-Chalil als Bezeichnung für Chebron und Abraham die einfache Uebersetzung der Wörter חבריה חברון und חבר נאה, Attribute, die die Völker dem Abraham in der patriarchalischen Zeit beigelegt haben, und auch nomina propria, die als Personennamen in der Familie der Patriarchen חבר und חברון sich erhalten haben.

Immerhin ist es höchst bemerkenswerth — und es bezeugt dies mehr als alle Lobreden das hohe Ansehen und die außerordentliche Verehrung, die die semitischen Völker dem Patriarchen in der erzväterlichen Zeit zollten —, daß bei den Arabern lange noch vor Mohamed sich traditionell die rechte Bedeutung und die wahre Veranlassung des Namens Chebron, elchalîl, der Freund, d. h. Gottes und der Menschen, erhalten hat. Im Mittelalter hat blos R. Salomon Jizchaki, Raschi, eine Ahnung von der Bedeutung des fraglichen Wortes gehabt. S. Midrasch rabba zum 1. B. M. Ab. 58, woselbst der Commentator R. Bärman Kohn im Namen Raschi's bemerkt: וכפי' רשי' מצאתי: על שם אברהם חבר נאה למקום שהי' דר שם וכו'.

Nebstdem finden wir im Midrasch ebend. Ab. 41 noch eine Andeutung, daß dem Abraham das Epitheton „Freund Gottes" חבר oder חברון wahrscheinlich zusammengezogen aus חבריה beigelegt wurde. Die Agada deutet nämlich den Vers Sprüche 22, 10: „Vertreib den Spötter, so geht Zank aus", auf Lot, der sich von Abraham getrennt, und den darauf folgenden Vers 11 auf den Patriarchen und zwar: „Gott liebt den, der reinen Herzens ist; wer Anmuth und Liebe auf seinen Lippen hat, wird ein Freund des Welten-Königs genannt." אהב טהר לב וכו' הק"ב"ה אוהב טה"ר לב, ומי שיש לו חן בשפתיו מלך הוא רעהו זה אברהם שיהיה תמ"ם ונעשה אוהבו של מקום שנא' זרע אוהבי, ולפי שהיה לו חן בשפתיו נעשה לו כרע שמתוך אהבה אמר לו לזרעך נתתי וכו'.

Der angeführte Commentator fügt zu den Worten „Freund des Königs" richtig hinzu: הק"ב"ה נעשה לו חבר

---

*) S. Rosenmüller l. c. und Ewald, Geschichte d. V. Israel I. 435. Vergl. Thanchuma zum Ab. Lech: אברהם נקרא אוהבו של הק"ב"ה שנא' זרע וכו'.

Vergl. auch den Targum z. St. — Sinnig legt auch die Sage dem Moses den schönen Namen Freund Gottes, חבר bei, der auch wahrlich nach Abraham gewiß am meisten dieses ehrende Epitheton verdient. (S. Jalkut zur 1. Chronik 4, 18, wo Bithja die Tochter des Pharao als Adoptivmutter des Moses genannt sein soll, und die dort angeführten Namen beziehen sich demnach auf Moses.) S. Beth. Hamidrasch von Jellinek II. 3 und Jalkut 2. B. M. 1, 10, wo das Wort חבר falsch erklärt wird, שנתחבר עמרם לאשתו was keinen Sinn hat. — Bekanntlich haben die Rabbinen das Hohelied für eine allegorisch-religiöse Dichtung erklärt, in welcher die wechselseitige Liebe Gottes und seiner Verehrer und namentlich der israelitischen Ecclesia (Knesseth Jisrael) in einem Dialoge dargestellt wird. In diesem Sinne wird auch die Stelle 1, 7, wo die Geliebte, die Synagoge und Ecclesia Israels, zu dem Geliebten, zu Gott, redet, passend erklärt. Sage mir, o Du, den meine Seele liebt, wo weidest Du? Warum soll ich sein wie eine Verhüllte bei der Heerde Deiner Genossen, Deiner Freunde? Wer sind die Genossen und Freunde Gottes? Die drei Erzväter! S. Jalkut 4. B. M. 27, 6. §. 776. על עדרי חבריך . מי הן ? אברהם יצחק ויעקב וכו'

Hier wird also das ehrenvolle Attribut, das ursprünglich aus Verehrung und Hochachtung dem Abraham beigelegt wurde, auf die drei Erzväter bezogen. Desgleichen finden wir im Talmud, Sanhedrin 90, 6 diesen Ausdruck auf den Hohenpriester Aaron angewendet: דבי ר"י תנא: מה אהרון חבר אף בניו חברים

Obgleich hier die Bedeutung dieses Wortes vom Talmud in dem damals üblichen Sinne, wo unter חבר ein תלמיד חכם ein Gelehrter verstanden war, angenommen wird, so scheint es doch ursprünglich der Thanaith in unserem Sinne aufgefaßt zu haben, da auf allen jüdischen Münzen der Priesterfamilie der Makkabäer der Titel Chaber Hajehudim vorkommt.

Als Schlußresultat der ganzen Untersuchung glauben wir als unbezweifelt annehmen zu dürfen, daß חָבֵר oder חַבָּר „der Freund" scil. Gottes und der Menschen ein charakteristisches Epitheton Abrahams war, da in Abraham

die Gottes- und Menschenliebe harmonisch mit einander verbunden waren, wie dies die arabische Tradition auch bezeugt. Die Volkssage übertrug nun diesen Ehrennamen auch auf andere heilige und verehrte Männer, auf Isaak und Jakob, auf Moses, Aaron und Jethro, die man ebenfalls dieser hohen Auszeichnung würdig hielt. Ja, wir glauben, da die Volkssage gewöhnlich die Zustände ihrer Zeit auf die Vergangenheit anwendet, daß zur Zeit, als das jüdische Volksbewußtsein zu neuem Leben erwachte, der Ehrenname des Patriarchen, חבר, el Chalil, als höchste Auszeichnung und zum Lohne für die um Religion, um Volk und Vaterland erworbenen Verdienste gebraucht wurde. Es gibt wahrlich keinen sinnigeren Titel, als Chaber, „der Freund Gottes und der Menschen“, der so sehr den Träger ehrt, und zwar sowohl nach seiner wörtlichen als auch historischen Bedeutung. In der glänzenden Makkabäer-Periode, als Simon vom Volke zum Fürsten und Feldherrn, Ethnarchen der Juden, נשיא ישראל gewählt wurde, scheint auch der patriarchalische Ehrenname חבר נאה, חבר in Aufnahme gekommen zu sein. Das Volk glaubte den vielverdienten Hohenpriester Simon nicht schöner lohnen zu können, als indem es ihm den Namen חבר, Freund Gottes und der Menschen, Freund, Wohlthäter des Volkes, gab. Wir erinnern nur beiläufig, daß bei den Römern und Griechen theils aus Schmeichelei, theils zur Belohnung großer um den Staat erworbener Verdienste, Königen das Attribut Theos, Deus beigelegt wurde, z. B. Antiochus Theos. Bei den Juden konnte natürlich eine solche thörichte Vergötterung gar nicht aufkommen, aber als sinniges Surrogat wurde dafür passend der Titel: Chaber, um den Träger als würdigen Nachfolger des Patriarchen, des erhabenen Vorbildes wahrer Gottes- und Menschenliebe zu kennzeichnen, gebraucht. Es galt dies als höchste Gunstbezeugung und Auszeichnung, ein Nachfolger Abrahams, ein Chaber, zu heißen. Dadurch wird nun die dunkle Legende in der folgenden makkabäischen Münze erklärt, da die bisherigen Deutungen wenig befriedigen (s. Jahrbuch der Geschichte der Juden II. 292; Lewy, Jüdische Münzen 50 ff.) יהודה כהן גדול וחבר היהודים: Juda, Aristobul, Hoherpriester

und Chaber (Freund und Wohlthäter) der Juden. In unserer Legende ist Chaber ein Titel, als Freund Gottes und des Volkes, oder kürzer Wohlthäter u. dgl., den sich wohl Aristobul unrechtmäßig beilegte oder beilegen ließ. Von Simon, der diesen Namen wirklich verdiente, scheint dieser Titel sich zu datiren. Simon, erzählt Joseph. Alterth. XIII. 6, 17 und 1. B. Makkab. 13, 42, wurde von allem Volke so hoch gehalten, daß sie in ihren Verträgen und öffentlichen Schriften schrieben: Im ersten Jahre Simons, des Wohlthäters der Juden. Der Ausdruck: Wohlthäters der Juden scheint blos eine freie Uebersetzung des חבר היהודים zu sein *). Im Makkabäerbuche 13, 36 wird Simon „Freund der Könige“ genannt und auch in der Huldigungsurkunde des Volkes 14, 38 heißt es: Der König bestätigte ihm gleichfalls das Hohepriesterthum, und er machte ihn zu einem seiner Freunde und verherrlichte ihn mit großer Ehre. Wir wissen nicht, ob Freund des Königs bei den Griechen ein üblicher Titel war, da wir dafür ebend. 11, 30 und bei Joseph. ebend. „Brüder des Königs“ finden; aber immerhin ist der Ausdruck „Freund der Könige“ höchst eigenthümlich. Daher vermuthen wir, daß im ursprünglichen hebräischen Makkabäerbuche, das noch Hieronymus gesehen haben will, der Titel חבר gestanden und der griechische Uebersetzer, der das Wort nicht recht zu deuten wußte, suchte sich zu helfen, so weit es ihm möglich war. Auch in der Huldigungsurkunde mochte es eigentlich geheißen haben, der König bestätigte Simon in seinem Hohepriesterthum und in seiner Chaberwürde, was aber der Uebersetzer mißverstanden hat. — Die Makkabäer vermieden es anfangs, den Titel König משיח ה', מלך anzunehmen — ebend. 14, 41: Das Volk und die Priester beschlossen, daß Simon Anführer, Hegemon und Hoherpriester sein sollte in Ewigkeit, bis ein wahrhafter Prophet aufstehen würde, — deshalb wählte man dafür als Aequivalent: יהודה יוחנן כהן גדול וחבר היהודים und vielleicht חבר

---

*) Auch im Phönizischen heißt der Priester חבר und vielleicht dürfte diese Bezeichnung als Freund Gottes auch gelten. Vrgl. Geiger, Urschrift u. s. w. 121.

רעה מלך = מלך (Sp. 22, 11) Freund Gottes, Freund des Weltenkönigs und des Volkes, da die Makkabäer nicht als Gesalbte Gottes gelten mochten; so setzten sie ihren Ruhm darein, im Gegensatze zu den heidnischen Königen, die sich Theos, Gott, tituliren ließen, „Freunde Gottes", „Wohlthäter des Volkes", Nachfolger und Namensträger des Patriarchen, zu heißen. Allein nichts überlebt sich und veraltet so schnell, als Titel, besonders wenn deren Träger derselben nicht mehr vollkommen würdig sind. Als das Ansehen der Makkabäer durch den ewigen Bruderzwist zu sinken begann, so wurde das Prädikat חבר, חבר יהודים, das ein Privilegium der Fürsten und Hohepriester dieser Familie anfangs war, auch andern verdienstvollen und oft würdigern Männern zuerkannt, und daraus entstanden die חבר עיר die Freunde (Gottes) der Stadt, d. h. ein Wohlthäter und E d l e r  d e r  S t a d t (גדול העיר nach Aruch, s. v.), eigentlich „der Abraham der Stadt", denen man später einige r i t u e l l e  V o r r e c h t e einräumte. S. Berachoth 30. a*). Zu Ehren Abrahams legte sich auch die fromme Brüderschaft, die sich eine höhere religiöse Weihe, die Beobachtung der R e i n h e i t s g e s e t z e, die pünktliche Verabfolgung der Priestergaben und Zehnten, da auch die Schrift von Abraham rühmt, daß er Malki-Zedek den Zehnten gab, 1. B. M. 14, 20. 28. 22, zur Pflicht machte, den Namen חבר bei. S. Trakt. Demai Ab. 2, 3. Es waren nämlich auch hier mehrere Grade: נאמן ibid 22, und מְעַשֵׂר ibid 4, 6, und endlich חבר wozu noch ותיק צנוע עושה חולין בטהרה u. s. w. zu gehören scheinen. Die E s s ä e r, als die Elite der Peruschim, mögen vielleicht diesen Namen חברים „Freund Gottes", Nachfolger Abrahams und Moses, den die Sage auch zum חָבֵר machte, in Aufnahme gebracht haben, um dadurch den Zweck ihres Vereines prägnanter zu bezeichnen. Zur Zeit Hyrkans, יוחנן כהן גדול scheint der Verein bereits in Thätigkeit gewesen zu sein, und darauf mögen sich die Worte beziehen: ובימיו א"א צריך לשאול על הדמאי

*) Vielleicht läßt sich damit auch vergleichen בית חבר Spr. 21, 9. 25, 24 und zwar müßte man übers. Haus des E d l e n, des W o h l t h ä t e r s, und חבר wäre hier gleich נגיד!

S. Maaßer Scheni Ab. 5, 15. Nach der Zerstörung des Tempels, wo die Reinheitsgesetze aus Mangel an מי חטאת immer mehr außer Uebung kamen und auch die Priestergaben: תרומה und מעשר שני nicht mehr gehörig verabfolgt werden konnten, behielt man den liebgewordenen Namen und Titel Chaber für den Gelehrten תלמיד חכם bei, da die Schriftforschung als höchstes Verdienst galt, דברי תורה אינן מקבלין טומאה und die Schriftgelehrten wahre „Freunde Gottes und der Menschen", „Nachfolger Abrahams" zu sein strebten. Noch im Mittelalter bezeichnete Chaber den jüdischen Gelehrten, bis er im 14. Jahrh. durch den Titel Morenu verdrängt wurde. S. die Belegstellen bej Aruch und Buxtorf, Lexicon talm. s. v. In Midr. Hohel. 9, 13 werden endlich die Engel als vollkommene Wesen חברים genannt.

---

# Historische Analekten.

## 1. Lucena.

Eine der angesehensten und der Sage nach auch ältesten Gemeinden des von Juden stark bevölkerten Andalusiens befand sich in Lucena. Die dortigen Juden, denen im 11. Jahrhundert Männer wie Alfasi und Isaak ben Gajjat als Rabbiner vorstanden, zeichneten sich ebensowohl durch ihre Liebe zum Studium des Gesetzes wie durch Reichthum aus; sie lebten in ungestörter Ruhe und ihre Lage war eine vollkommen glückliche; denn sie wurden von maurischen Chalifen beherrscht, und hatten wegen ihres Glaubens keine Anfeindungen zu erdulden. Nur ein einziges Mal wurden die Juden aus ihrer Ruhe aufgescheucht. Ein moslemischer, in Lucena wohnender Schriftsteller, Ebn Moscharra el Kortouby (der Cordovaner) hatte nämlich in einem seiner Werke die von ihm erdichtete Lüge verewigt, daß die Juden dem Propheten das Versprechen gegeben hätten, sich dem Muhamedanismus zuzuwenden, falls bis zum Jahre 500 der Hegira der Messias nicht gekommen

wäre. Es waren nur noch wenige Jahre bis zur bestimmten Frist, die Juden fürchteten die Wuth der Mauren, welche schon lange vorher sie an ihr Versprechen erinnert hatten. Da erschien der Chalif Youssouph ben Taschfyn auf seiner Rückkehr vom Kriege gegen den Cid in Lucena; die Mauren riefen die Hilfe ihres Herrschers gegen die Juden an. Youssouph verwies sie an seinen Vesir und Kadi Abdallah ben Ali, welcher mit den bekümmerten Juden ein Uebereinkommen traf. Mit einer nicht unbedeutenden Summe Golddinaren erkauften sie ihre Ruhe und das Versprechen, nie mehr an eine Tradition erinnert zu werden, welche der Haß Ebn Moscharra's elender Weise erdichtet hatte.

Die Mauren hielten treulich Wort. Das Jahr 500 der Hegira, das Todesjahr Youssouphs ben Taschfyn — er starb 500 (den 3. September 1106) — ging vorüber, ohne daß die Juden in ihrer Ruhe gestört wurden, und „im Jahre 1107 waren *keine* Verfolgungen gegen die Juden in Lucena“ *).

## 2. Basel.

Im September 1701 wurden die Juden aus Basel vertrieben. Diese Bacisirung, wie es in den „historischen Remarques“ von 1701 heißt, war einzig und allein den Bürgern aus Bern zu Gefallen geschehen. Ein Berner Bürger war ungefähr ein Jahr früher von der Judenschaft bezüchtigt worden, einen ihrer Glaubensgenossen im Anspachischen ermordet zu haben. Da nun dieser unschuldig erkannt worden war, verlangte er von den Juden Schadenersatz und Satisfaction für die ihm durch den Prozeß ver-

*) So Sachs nach „mündlichen Mittheilungen Zunzens“ in „Religiöse Poesie der Juden in Spanien“ 256, Note; Zunz, „Synagogale Poesie des Mittelalters“ 21: „Im Jahre 1107 wollte man die jüdischen Bewohner von Lucena zwingen, den Turban zu nehmen.“ (Quellen gibt Z. in dem eben citirten Werke bekanntlich nur selten an; er beschränkt sich auf einzelne Paradenoten: Depping, Schudt, Wagenseil, Jost u. A.) Ueber unsere Erzählung vergl. man Romey, Histoire d'Espagne (Paris 1841) V. 532 ff. und die von ihm angegebenen arabischen Quellen.

ursachte üble Nachrede. Die Juden wollten sich dazu jedoch nicht verstehen und mußten „so lange ihre bisherigen Wohnplätze in verschiedenen schweizerischen Cantonen mit dem Rücken ansehen", bis sie den Wünschen eines wegen Mord angeklagten Christen genügt hatten.

Dr. M. Kayserling.

---

## Recensionen und Anzeigen

ספר **שערי שמחה** כולל הלכות קדוש, הבדלה, ט"ב, ר"ה, תשובה, יוהכ"פ, סוכה, לולב, הלל, חוה"מ, אבל, פסחים, חדש, ספירת העומר ומגילה . . . מאת רבנו יצחק אבן גיאת ונקרא בשם **מאה שערים**, ונלוה אליו פירוש ומ"מ מאת הרה"ג דק"ק ווירצבורג מוהר"ר יצחק דוב הלוי באמבערגער נ"י הוציא לאור בנו שמחה הלוי החבק"ק פישאך. — פירטה תרכ"א ותרכ"ב. ב' חלקים.

**Schaare Simcha,** enthaltend einige Halachot des Isaac Ibn Gajjat u. d. T. Mea Schearim mit einem Commentar und Stellennachweis von Is. Bamberger, Rabbiner in Würzburg, mit eingeschalteten Anmerkungen des Sohnes und Herausgebers S. Bamberger, Rabb. in Fischach. 4. Fürth. Druck von Juda Sommer, 2 Thle., (228 S. und 9 S.) —

Sowohl die intressanten Halachot als auch der ausführliche Commentar verdienen besondere Aufmerksamkeit. Die Nachweisungen erleichtern das Studium, die Emendationen sind größtentheils richtig, und die längeren, sachlichen Ausführungen beurkunden eine sehr große Belesenheit des Commentators in der halachischen Literatur. Auch für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums findet sich in diesem Werke eine ziemliche Ausbeute. Vergleiche die treffliche Anzeige von Dr. M. Steinschneider in der hebr. Bibl. 1861, S. 60, und 1862, S. 136.

Wir erlauben uns noch einige Bemerkungen zum halachischen Theile des Commentars.

S. 2. Z. 1 N. 10 citirt der Commentator den Tur, während die Stelle sich ganz deutlich in Talm. bab. baba

batra 97 b befindet, die der Com. S. 1, Nr. 8. selbst angegeben. —

Das. N. 11. Die Frage des Editors (שה"ל) hat keine Bedeutung, da bei נזיר ausdrücklich auch חומץ יין verboten ist (4 B. M. Cap. 6 B. 3), mithin fällt die logische Differenz weg. Zur Verständniß der Stelle des מהרי"ץ vergl. das Buch שאלתות Abschnitt יתרו. —

S. 3, Zeile 7 widerlegt der Com. die Ansicht des Verf. תב"ש mit den Worten: ולענ"ד אין הנדון דומה לראיה כלל; aber bei genauer Betrachtung erweiset sich, daß das Verhältniß bei גרוגרות und bei צמוקים ganz dasselbe ist; denn die גרוגרות waren früher תאנים und die צמוקים waren früher ענבים.

Das. Z. 10 macht der Com. eine Einwendung von תרומה; aber bei gründlicher Einsicht in die citirte Talmudstelle ergiebt sich, daß daselbst nicht von תרומה גדולה — wie der Talmud früher haben wollte — sondern von מעשר oder תרומת מעשר die Rede ist, und bei diesen giebt es ja ein bestimmtes Maß.

S. 4. N. 32 will der Editor שה"ל die Stelle des מהרי"ץ dahin erklären, daß שמואל seine Behauptung: עושה אדם כל צרכיו בפת auch במידי דממאים meint; dieses aber ist gegen den ausdrücklichen Ausspruch des Talmud, (שבת פרק במה טומנין), wo es heißt: אימר דאמר שמואל בפת דלא מאים. —

S. 39. Zum Text des מהרי"ץ N. 159 תקע בראשנה bemerken wir, daß man, wenn man die bezügliche Stelle mit Aufmerksamkeit studirt, in Raschi, Talm. bab. Rosch. hasch. 27. a s. v. ממילא die Ansicht des Talm. Hieros. findet, die auch von מהרי"ץ acceptirt worden. Die Sachkundigen werden diese Andeutungen verstehen und zur Ueberzeugung gelangen, daß die schwierige, fast unklare Behauptung Raschis a. a. O. durch diesen Wink ganz leicht und faßlich wird. —

S. 53. N 55 ist der Com. in Verlegenheit wegen einer fehlenden Zeile im Manuscript; aber die Stelle findet sich im Talm. bab. Jema, 77 b. wo es heißt: תלמידיה דרב אשי אמר, ההוא רב חייא בר אשי הוא דאזיל לגביה דזעירי und deswegen ist auch die dortige Anfrage nicht gelöst. —

S. 66, N. 1. citirt מהרי"ץ eine Stelle aus dem ספרי, oben daß der Com. dazu eine Erklärung giebt. Wir erlauben uns folgende Erklärung. Wo es in der heil. Schrift steht

לך deducirt die Tradition daraus היתר הנאה (Vgl. Talm. bab. Pessachim כ"א: ff. in der סוגיא R. Chiskia und R. Abuha), folglich auch hier bei חג הסכות תעשה לך ist היתר הנאה da; es ist nämlich gestattet ליהנות מן צל הסוכה. Wenn jemand daher gesagt hatte קונם צל סוכה עלי, darf er in der סוכה (wie bekannt) nicht sitzen, obgleich מצות לאו ליהנות נתנו; denn hier ist auch da הנאת הגוף. Dann fragt das ספרי, woher weiß ich aber, daß עצי סוכה אסורין כל שבעה (wie bekannt — Vgl. Talm. bab. Sukka 9 —) und die Antwort lautet, weil es heißt: שבעת ימים לה'.

S. 94, Z. 7. v. u. heißt es: ובזה אתי שפיר לישנא דברייתא wenn aber dem so wäre, so hätte R. Mëir אתרוג statt פלפלין deduciren sollen.

S. 109, R. 171. Es ist auffallend, daß מהרי"ץ die zwei Behauptungen des ר' זירא: לא ליקני ליה איניש לולביה und ולא לימא ליה איניש דיהיבנא, die scheinbar ohne den geringsten Zusammenhange sind, zu einem ganzen vereinigt. Geht man aber gründlich in die Sache ein, so findet man den innern Zusammenhang heraus. Vgl. die Anmerkungen des sel. R. Hirsch Chajes zu bab. Talm. Edit. Wien, o. a. O. Wie wir uns erinnern, soll in der Editio Dyhrnfurt auch heißen דאמר ר' זירא nicht wie in unsern Editionen ואמר ר' זירא.

S. 110, R. 196 sagt der Com. חסרון הניכר יש כאן בכ"י: aber hier sind bloß ausgefallen die in Talm. bab. sich vorfindende Stelle: צלויי קא מצלי ביה. Die Erklärung im מהרי"ץ ist daher ganz einfach. Weil es in Talmud heißt כך היה מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו; dann heißt es auch, daß sie während des Gebetes den לולב in der Hand hielten: so daher lehrten die Geonim, vor dem Gebete den Segenspruch zu sagen, u. z. mit den נענועים; denn sonst durften sie nicht das לולב von Hause aus mitnehmen, weil מדאגביה נפיק ביה. — מהרי"ץ behauptet nun zweierlei: 1) הברכה קודם התפלה בביתו 2) צריך לנענע בשעת ברכה; daher auch den beweis aus dem Talm. bab. Berachot 30. Die Erkl. des Com. ist nicht zutreffend. Wir schließen mit diesen Bemerkungen, und wünschen dem Werke, welches auch äußerlich schön ausgestattet ist, die beste Verbreitung bei den Sachkundigen.

**Rabb. Dr. Kobak.**

# Ueber die Opfer des alten Testamentes.

Von Dr. L. Lewysohn, Rabbiner in Stockholm.

(Fortsetzung.)

## §. 21.

## Gemeinschaftliche Ritualien der Opfer.

Wir haben §. 18 die Opfer nach dem äußern Moment des Antheilsrechtes eingetheilt, doch wollen wir in diesem und im folgenden § die Berührungs- und die Trennungspunkte zwischen den Opfern aufzeichnen, wobei wir die Brand- und Friedensopfer besonders berücksichtigen werden, da man gerade bei diesen letzteren Opfern die verschlungensten und nicht selten unsicheren Züge antrifft. Später werden wir bei jedem einzelnen Opfer seine Ritualien besonders aufzählen, da nur aus der Totalität aller seiner Momente die Auffindung der eigentlichen Natur des Opfers möglich ist. Wir wollen zuvor sämmtliche Opfer namentlich anführen, damit wir im Folgenden jedesmal nur kurz auf sie verweisen können. Die Opfer heißen 1. Brand- (עלה), 2. Sünd- (חטאת), 3. Schuld- (אשם) und 4. Friedensopfer (שלמים); diese letzteren waren entweder a. Lob- (תודה), b. Gelübde- (נדר) oder c. Schenkopfer (נדבה). 5. Asaselopfer (עזאזל), 6. die rohte Kuh (פרה אדומה), 7. Opfer bei einem Morde (עגלה ערופה), 8. Pascha (פסח) 9. Erstgeburt (בכור) und 10. Zehnte (מעשר).

Die Berührungspuncte zwischen diesen Opfern waren folgende:

I. Keines dieser Opfer durfte, wenn es einen Leibesfehler hatte, auf den Altar kommen (Lev. 22, 20 [91];

---

[91] Fast alle christlichen Archäologen wollen aus den

die Herde, aus welcher der Zehnte (מעשר) genommen wurde, bestand zwar aus sämmtlichen, fehlerlosen und fehlerhaften Thieren, doch das (מעשר), wenn es fehlerhaft war durfte nicht geopfert werden.

II. Bei allen auf den Altar kommenden Opfern werden drei Dinge beobachtet: 1. Muß jeder bei dem Opfer Beschäftigte während der Function keine von dem in Bezug auf Zeitbestimmung gegebenen Gesetze abweichende Gesinnung haben; wenn er z. B. im Sinne hatte, das Opfer nicht zur bestimmten Zeit (חוץ לזמנו, Mischna Sebach. 2, 3; vergl. auch Menachoth 1, 3) zu verzehren, so ist das Opfer ein Gräul (פגול Lev. 7, 18) ([92]), und der Genuß desselben zieht die Strafe der Execration nach sich; — 2) Darf von dem Opfer nach der vom Gesetze bestimmten Zeit nichts übrig gelassen bleiben (ib. 7, 17); ist dies aber geschehen, so muß der Rest (נותר) verbrannt werden; — 3) Darf von keinem Opfer ein Unreiner etwas genießen (ib. 7, 20).

---

Worten נדבה תעשה אותו ולנדר לא ירצה (Lev. 22, 23), schließen, daß das נדבה-Opfer einen Fehler haben durfte; allein abgesehen, daß dieses dem V. 20 direct widerspricht, so verdient gewiß berücksichtigt zu werden, daß hier gegen die fünfmal vorkommenden Ausdrücke ירצה, לרצון, לרצונכם u. s. w. bei נדבה abweichend תעשה steht da doch hier תרצה erwartet wäre; deshalb haben die Rabbinen sicher Recht, wenn sie in תעשה nur den Tempel- (בדק הבית) nicht aber den Altargebrauch sehen; es ist wie beim מעשר zwar heilig, aber nicht opferfähig.

([92]) Clericus z. d. A. nimmt das Wort im Sinne von פגר; vergl. über die Verwechselung von ל und ר meine Notiz im L. Bl. d. Or. 1849, Nr. 17.

III. Der Opfernde brachte das Opfer (über Asasel s. §. 51), zum Eingang der Stiftshütte und führte es dann in das Innere desselben ([93]), wobei folgender Unterschied stattfand, daß die wichtigen Opfer (קדשי קדשים) durch den nördlichen, die minderwichtigen (קדשים קלים) durch den südlichen Eingang des Tempels hineingeführt wurden (Mischna Sebachim 5, 1—6). ([*]). In jenem Raume legte der Opfernde die Hände ([94]) mit Anstrengung ([95]) auf den Kopf des Thieres, welches bei den Opfern für die ganze Gemeinde von den Volksältesten geschah (Lev. 4, 15). Hier wurde nun das Opfer geschlachtet, was entweder von den Priestern (2. Chr. 24, 24), von den Leviten (ibid. 24, 34), oder von den Eigenthümern (Lev. 1, 5), ja sogar von einem Fremden ([96]) geschehen konnte. Bei den Vögeln wurde größtentheils der Kopf abgedrückt (ibid. 1, 15).

---

([93]) So werden gewöhnlich die Wörter לפני ד' (Lev. 1, 3) erklärt.

([*]) Aus dieser Stelle geht hervor, u. wird nirgends widersprochen, daß die minderwichtigen Opfer nicht nur durch den südlichen, sondern auch durch den nördlichen Eingang hineingeführt wurden. Vgl. den Talm. Sebachim fol. 55, a zum Ausdrucke בכל מקום. Kobak.

([94]) Dieser Ritus fiel bei den Vögeln weg. Ob eine oder beide Hände aufgelegt wurden, leitet man kategorisch von Lev. 16, 21 ab; man vergl. ferner Num. 28, 18 und 22 und Job. 5, 18, wo das Ketib ידו hat; s. auch 2 Chron. 18, 33, und das Keri dazu.

([95]) בכל כחו heißt es bei den Rabbinen; über die Bedeutung dieses Rituals handeln wir ausführlich §. 52.

([96]) Bei den Rabbinen heißt es: שחיטה כשרה בזרים ובנשים ובעבדים ובטמאים אפילו קדשי קדשים; vergl. Num. 9, 6 und Mischn. Sebachim 3, 1.

IV. Hier fing der Priester das Blut in ein Becken auf, das er entweder um den Altar (ib. 1, 5), oder am Fuße desselben (ib. 4, 7) ausgoß. Nach der Tradition hatte der Altar in der Mitte der Höhe einen rothangefärbten Strich (חוט הסיקרא), über und unter welchen das Blut je nach Verschiedenheit der Opfer gesprengt wurde. Auch goß man das Blut bald an die Wände, bald an die Ecken des Altars, so daß dasselbe auf je zwei benachbarte Seiten des Altars abfließen konnte; vergl. ausführlich Mischna Sebachim 5, 1—8. — Bei den Vögeln wurde das Blut an den Altarwänden ausgedrückt (Lev. 1, 15). Hierauf folgte das Abziehen der Haut und das Zertheilen der Opferstücke (97).

V. Von allen auf den Altar kommenden Opfern erhielt der Priester einen Theil des Fleisches, nur von dem Brandopfer erhielt er bloß die Haut; über die betreffende Anordnung bei פסח und מעשר s. §. 18 sub III. und über dieselbe bei den Sündopfern für die gesammte Gemeinde §. 22, sub III., endlich wurde

VI. Bei allen Opfern, so sie auf den Altar kamen, Salz genommen (Ezech. 43, 24).

## §. 22.

## Unterscheidende Ritualien der Opfer.

Das Hauptcharacteristische jedes Opfers werden wir

---

(97) Es ist im Pentateuch nicht deutlich bezeichnet, wer diese Function verrichtete. Der samaritanische Codex hat Lev. 1, 6, für והפשיט, ונתח den Plur., was demnach auf das vorangehende הכהנים sich beziehen würde. Bestätigt wird dies durch 2 Chr. 29, 34. Anders bestimmt es Warnekros (Hebr. Alterth. Kap. 11, §. 9).

bei der Behandlung der einzelnen Opferarten besonders hervorheben; hier wollen wir nur die Gegensätze aufzeichnen, durch welche die einzelnen Gattungen der Opfer am meisten von einander sich unterscheiden. Diese Unterschiede sind folgende:

I. Die Rabbinen benennen das Brand-, Sünd-, und Schuldopfer, sowie die für die Gesammtheit des Volkes gebrachten Friedensopfer: die hochheiligen Opfer (קדשי קדשים), dahingegen die Privatfriedensopfer, sowie das Pascha, den Zehnten und die Erstgeburt: die heiligen Opfer (קדשים קלים) (98). Nur von den letztgedachten Opfern durften auch Frauen der Priester genießen.

II. Der Gebrauch des Handauflegens fand bei פסח בכר und מעשר nicht Statt (Menachoth 9, 7); auch hatten diese Opfer, sowie (mit Ausnahme der Sündopfer des Aussätzigen, Lev. 14, 10) die Sünd- und Schuldopfer und das Brandopfer von Vögeln kein begleitendes Trankopfer.

III. Vom Brandopfer erhielt der Priester nur die Haut, jenes wurde auf dem Altare gänzlich verbrannt. Von den Vögeln wurden Kopf und Federn auf den Aschenhaufen geworfen (99). Die Schuldopfer wurden

(98) Das gebannte Stück חרם (Lev. 27, 28), wird von Reland (l. c. III. 1, 7), zu den hochheiligen, von Warnekros (l. c. 11, 8), zu den heiligen Opfern gezählt.

(99) In einem Briefe des englischen Consuls Mr. J. Finn in Jerusalem an das in London erscheinende Athenaeum beschreibt derselbe einige außerhalb der Stadt gegen nordwest liegende Haufen blaugrauer Asche, die von Vielen als die Asche der alten Opfer erklärt wurden, welche Vermuthung durch die später vorgenommene chemische Analyse sehr an Coësistenz gewann; vergl. über diese interessante Mittheilung die Frankelsche Monatsschrift f. Gesch. und Wissensch. d. Judenth. 4. Jahrg. S. 202 ff.

zwischen Altar und Priester getheilt; die Sündopfer wurden entweder auf diese Weise getheilt, oder gänzlich und zwar entweder auf dem Altare, oder außerhalb des Lagers verbrannt. Die Friedensopfer hatten eine dreifache Theilung. Ueber בכר und מעשר s. §. 18 sub III.

IV. Brand- und Sündopfer konnten von allen (zum Opfermaterial fähigen) Thiergattungen genommen werden; bei dem Schuldopfer war der Stier, bei Friedensopfern die Vögel ausgeschlossen ([100]). Über מעשר und פסח s. die betreffenden Artikel.

V. Von den auf den Altar kommenden Opfern waren es die Brandopfer, die nur von männlichen Thieren genommen werden durften ([101]); über die Erstgeburt in dieser Hinsicht s. §. 53.

VI. Bei Brand-, Schuld- und Mehlopfern bestand kein Rangunterschied für die Opfernden; bei Sündopfern wird ein solcher von dem Gesetze (Lev. 4, 1—31) statuirt.

VII. Brand- und Friedensopfer konnten freiwillig, oder in Folge eines Gelübdes gebracht werden (Num. 15, 3 ff.), nicht die eigentlichen Sühnopfer ([102]).

---

([100]) Man giebt hiefür den Grund an, weil Vögel für eine dreifache Theilung zu klein seien. Auf welche weise aber konnte der Arme Friedensopfer bringen, die doch in gewissen Fällen vorgeschrieben sind? (s. Num. 6, 14). Es müßte denn sein, daß es in besonderen Fällen, wie Lev. 14, 21 verfahren wurde, oder daß nach Num. 5, 9, der Arme seinen Theil dem Priester überließ; vergl. Vater zur letzten Stelle.

([101]) Bei Vögeln wurde das Geschlecht nicht berücksichtigt; s. ob. Anm. 67.

([102]) Die sechs Opfer עגלה ערופה, עולה, מעשר, פסח, בכר und פרה אדומה können nicht בנדר ונדבה gebracht

VIII. Nur beim Paschah (Exod. 12, 10) und bei Friedensopfern (Lev. 7, 16) bestimmt das Gesetz ausdrücklich die Zeit, wie lange das Opferfleisch gegessen werden darf. Die Bestimmung der Rabbinen bei anderen Opfern s. Sebachim 5, 3; 6, 1.

IX. Alle Schuldopfer hatten einen gleichen, und nur in localer Beziehung verschiedenen Ritus des Blutsprengens (Lev. 16, 14—18; 1, 6—25), nur bei den Opfern des Aussätzigen fand eine besondere Manipulation Statt (ibid. 14, 14) (103).

X. Für die Gesammtheit kann kein אשם gebracht werden (Maimuni: Hilch. Maasse ha-korbanoth Cap. 1 §. 4), endlich

---

werden; nach den Rabbinen kann in gewissen Fällen auch חטאת freiwillig gebracht werden (s. Magen. Abraham zu O. Chaj. 1, 11). Die Rabbinen schließen hier folgenden Kanon an: כל הבא בנדר ובנדבה טעון נסכים יצאו חטאות ואשמות שאינם באים בנדר ובנדבה שאינם טעונים נסכים ומטעם זה לא היו חייבים נסכים הבכור ומעשר בהמה ולא הפסח שאינם באים בנדר ובנדבה s. Menachoth 90, b. — Der Talmud stellt den Grundsatz auf, daß nur diejenigen Opfer eine מנחת נסכים haben, welche זבח heißen und schließt deshalb die עולת עוף aus (s. ob. §. 19, Num. 2), oder עוף habe deshalb jenes begleitende Opfer nicht, weil es durch מן הבקר או הצאן ausgeschlossen ist. Letzteren Grund giebt Maimuni (Maaasse ha-korbanoth 8, 2), den erstern Heller (Menachoth 9, b) an.

(103) Ueber die bei dem ersten Passaopfer stattgefundene Manipulation s. Exod. 12, 22; über die bei der rothen Kuh Num. 19, 4.

XI. Hatte nur das חטאת die Nothwendigkeit zur Folge, daß ein Gewand, auf welches von dem Blute des Opfers etwas verspritzt wurde, gewaschen werden mußte; auch mußte das zum Opfergebrauch benutzte irdene Geschirr gebrochen, metallenes hingegen gescheuert und abgespült werden (ibid. 6, 21); indessen erweiterten auch diese Vorschrift die Rabbinen und lassen sie bei allen קרבנות קדשי קדשים gelten; s. Sebachim 96, b.

§. 23.

## Das Brandopfer. — קרבן עולה.

Die Brandopfer waren die frühesten und häufigsten und somit die wichtigsten Opfer ([104]). Zuerst wurden sie aus Pietät (Gen. 4, 4), oder bei Bündnissen (ibid. 13, 4—8) gebracht; Moses bestimmte sie durch Gesetze. Das Brandopfer wurde gebracht. — I. Zweimal ([105]) täglich, des Morgens, und des Abends, und zwar im

---

([104]) Schon Abravanel (Vorrede zum Lev.) drückt sich aus: ראש הקרבנות והנכבד שבהם התמידין שבכל יום — Philo (De Vict. p. 647) giebt als Grund des zweimaligen Opferns an, daß der Mensch für die unaufhörliche Gottesgüte (bei Tag und Nacht) sich beständig dankbar zeige.

([105]) Ueber die von Ezechiel über dieses tägliche Opfer getroffene Abänderung s. den letzten Artikel dieser Abhandlung.

Namen des ganzen Volkes ([106]). Dies war auch der Fall am Versöhnungstage (Num. 29, 7), am Sabbat (ib. 28, 10), an Neumondstagen (ib. 28, 11), am Passah- (ibid. 28, 19), am Schabuoth- (ib. 28, 27), am Succoth- (ib. 29, 13), so wie am Posaunenfeste (ib. 29, 2). — II. Bei Einweihungen der Priester (Lev. 8, 18), der Leviten (Num. 8, 12), des Tempels (1. Kön. 8, 5), und von den zwölf Stammfürsten bei Einweihung des Altars (Num. 7, 11 — 89). — III. Von Privatpersonen brachte es eine vom Kinde entbundene Frau (Lev. 12, 6 — 8). — IV. Der vom Aussatz Befreite (ib. 14, 20). — V. Der vom Saamenabfluß Geheilte (ib. 15, 1 — 15). — VI. Die von derselben Krankheit geheilte Frau (ib. 15, 30). — VII. Der Nasiräer (Num. 6, 11 — 12) und VIII. ein Armer, der zwei Tauben brachte, von welcher eine ein Brandopfer war.

Ohne durch das Gesetz bestimmt zu sein, wurde es ferner gebracht — IX. Beim Uebergang über den Jordan (Deut. 27, 6). — X. Zur Abwehr von Kriegsgefahren (1. Sam. 13, 9), und von Pest (2. Sam.

---

([106]) Gottlose Könige verboten es zu opfern (2. Chr. 29, 7); dies war auch der Fall bei der Verfolgung der Juden durch Antiochus (Dan. 11, 31); erst Juda Maccabäus führte es wieder ein (s. Makab. 4, 38 — 59). Dahingegen wurde es bestehend in zwei Lämmern täglich im Namen des Kaisers Augustes geopfert, wie Philo (Legatio ad Caj. p. 1036) berichtet. So opferten die Juden, nach Josephus (Antiq. B. 4. zu Ende), aus freiem Willen dieses Opfer für Alexander den Großen. Ueber den großen Aufwand dieser Opfer vergl. 1. Chron. 29, 21 — 22; Esra 6, 17 und öfter.

26, 25). — XI Bei Wiedereroberung der Bundeslade (1. Sam. 6, 5) — XII. Job brachte es für seine Kinder (Job 1 5), und Xlll. brachten es auf Gottes Befehl die Freunde Job's (ib. 42, 8).

Die näheren gesetzlichen Bestimmungen dieses Opfers bestanden darin, daß es 1) nur von männlichen Thieren genommen wurde (s. §. 22 und V. und Anm. 101, 2), daß es außer der Haut gänzlich verbrannt wurde (§. 22, unt. lll.) 3), daß es sowohl freiwillig, als auch durch Gelübde gebracht werden konnte (ib. unt. Vll.) und 4) daß es ein begleitendes Speise- und Trankopfer hatte (s. ib. Anm. [102]).

## §. 24.

## Bedeutung des Brandopfers.

Erwähnen wir vorerst der älteren Ansichten hierüber. Bei den Rabbinen heißt es (im Midr. R. Wajikra p. 131, d.) לעולם אין העלה באה אלא על הרהור הלב ([107]), welches sie aus Job 1, 5, ableiten zu können glauben; allein die Freunde Job's brachten es, weil sie „unziemlich

---

([107]) Dasselbe wird in Midr. R. Schir haschir. 24, 2 von der Sühnkraft des Gurtes, den der Hohepriester trug, gesagt; s. daselbst Jede Mosche zur Erklärung des Wortes: העוקמנין.

gegen Gott geredet hatten“ (ib. 42, 8) und David, der dieses Opfer (2. Sam, 24, 25) gebracht, hatte gegen das Gesetz (Exod. 31, 11, ff.) ein mehr als bloß subjectives Vergehn begangen. (s. 1. Chr. 21, 17).

Anders wird die Natur unseres Opfers im Talmud bestimmt. Halten wir die betreffenden Stellen gegen einander. Joma 36, a heißt es: אין עלה באה אלא על עשה ועל לא תעשה שניתק לעשה, d. i. das עלה wurde nur in Folge einer Unterlassungssünde, oder bei derjenigen Begehungsünde gebracht, die durch eine nachfolgende vom Gesetze vorgeschriebene Handlung aufgehoben wird. Hiernach wäre עלה offenbar ein Sühnopfer (s. Raschi und Thosephot zu d. St.) Sebachim 7, b heißt es: Eine עלה sühne die עשה מקיצעא d. i eine bestimmte unterlassene Vorschrift (עשה) und ist insofern wichtiger als חטאת, da dieses nur עשה מקופיא d. i., eine unbestimmte allgemein vorausgesetzte Unterlassungssünde sühne; s. Tos. c. l. sub v. עולה. — Gegen diese Stelle heißt es Sebachim l. c. עולה דורון היא, wozu Raschi bemerkt, אינה באה לכפר על עשה כפרה ממש und ibid. 10, b heißt es ausdrücklich: מה לעולה שכן אינה מכפרת; ebenso wird Chulin 5, b עולה geradezu in Betreff der Sühne dem חטאת gegenüber gestellt und letzteres wird Meila 3, a in Beziehung der Sühne dem עולה, שלמי נזיר und אשם entgegen gestellt (Raschi das.). Allein es ist klar, daß der Talmud die geringere Sühnkraft der Brandopfer nur beziehungsweise zu den eigentlichen Sühnopfern bezeichnen will; denn die Sühnkraft der Brandopfer kann, wie wir später sehen werden, nicht geleugnet werden. Dies geht schon aus der Mischna (Sebachim 10, 2) hervor; denn sollten Brandopfer nicht sühnen, so hätte dieses den besten Grund für die Priorität des חטאת über עולה sein können, während die Mischna einen andern Grund angiebt.

Um die Natur unseres Opfers richtig ermitteln zu können müssen wir die Beschaffenheit der verschiedenen Sünden zuvor näher betrachten und hierbei am füglichsten auf biblischem Boden uns bewegen.

Eine Sünde besteht in dem Vergehen entweder gegen Gott, oder gegen den Menschen (Nebenmenschen, oder gegen sich selbst). Die letztere Sünde ist intensiv größer als die erstere, 1) weil in ihr beide Momente des Vergehens gegen Gott und Menschen involvirt sind, indem ja auch das Menschenrecht der Ausfluß des göttlichen Willens ist; 2) weil die Sünde gegen Gott durch göttliche Liebe gesühnt werden kann, die gegen Menschen hingegen außer der göttichen Verzeihung noch der Satisfaction gegen den benachtheiligten Menschen bedarf; 3) scheint dies aus einigen Talmudstellen hervorzugehen. Joma 85, b heißt es: עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו. Die auserordentliche ([108]) Sühnkraft des יום הכפורים konnte also die Sünde gegen Menschen nicht eo ipso sühnen; vergl. Maimuni (Hil. Teschuba 1, 2), der verschiedene Arten von Sünden aufzählt, bei welchen die Sühnkraft des Versöhnungstages wirkungslos ist, solange der Sünder das Vergehen nicht factisch verbessert; vergl. hierzu Keritot 36 a, wo Raschi sich ausdrückt: דמחייב לגבוה וכיון דאפשר לשלם לא פטר ליה יום הכפורים דבתשלומי ממון לא שייך כפרה. — Ferner heißt es B. Batra 88, b קשה ענשן של מדות יותר מעונשן של עריות, wofür der Talmud den Grund angiebt, daß jenes fleischliche Verbrechen,

---

([108]) So heißt es dort: תשובה בעיא יום הכפורים, יום הכפורים לא בעיא תשובה. Ferner Keritot 7, a כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה ובין לא עשה תשובה יו"הכ מכפר. Der Versöhnungstag sühnt also eo ipso.

obgleich mit der Strafe der Exsecration verpönt, dennoch durch Buße, die Sünde des falschen Maßes hingegen nicht durch Buße gesühnt werden kann, wobei Samuel den rabbinischen Canon citirt: כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתות. Wir sehen hieraus, daß die Absolution der Sünde von Seiten Gottes nicht erfolgt, wenn sie, wie es hier (גזל הרבים) der Fall ist, von Seiten des Uebervortheilten vorher nicht erfolgt ist: die Buße kann hier nichts bewirken, sondern die Satisfaction an den Beraubten. — Endlich heißt es daselbst ebenfalls: קשה גזל הדיוט יותר מגזל גבוה, und der Talmud giebt hierfür den Grund an, weil bei dem Raub gegen Menschen die Sünde mit dem Moment des Ableugnens eintritt, beim Sacrilegium hingegen erst mit dem Augenblick der Nutznießung. — 4) Es ist klar, daß bei einer Sünde, bei welcher der Sünder ein materielles Interesse hat, dieselbe um so strafbarer ist, solange er des materiellen Vortheihls sich nicht entäußert. Der Talmud pflegt in ähnlichen Fällen sehr bezeichnend sich auszudrücken טבל ושרץ בידו; die Sünde ist in diesem Falle permanent und das passive Verhalten des Sünders stempelt ihn zum thätigen Verbrecher. Ein Beweis hierfür möchte aus folgender Stelle hervorgehen Temura 4, b heißt es: כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, das Factum wird also annullirt; dagegen heißt es Chulin 13, a: השוחט בשבת וביוה"כ אע"פ שמתחייב בנפשו שחיטתו כשירה; der scheinbare Widerspruch kann dadurch gelöst werden, daß in letzerer Stelle die Sünde als fait accompli nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, weshalb hierbei nur die gesetzliche Strafe stattfindet, daß aber in erster Stelle die Rede von solchen Sünden ist, die factisch negirt werden können und deshalb solange jene Negation von Seiten des Sünders nicht geschehen ist, neben der gesetzlicher Strafe noch die Annullirung des Factums nach sich zieht.

Es läßt sich allerdings obige Behauptung nicht überall durchführen, so wird, z. B. die Gotteslästerung (ברכת השם) mit einer größeren Strafe, als die Lästerung gegen Menschen belegt, so heißt es ferner öfter bei den Rabbinen: איסורא ממונא לא ילפינן (Berachot 19, b), oder לא דחינן איסורא מקמי ממונא (B. mez. 30, a) und dgl. m.; allein vom juridischen Standpunkt bildet die Bezweckung eines materiellen Vortheils von Seiten des Verbrechers ein entscheidendes Moment, und das Strafmaß richtet sich hierin nach dem Grade des Vergehens. Wir werden später sehen, wie das größere und vervielfälltigste Strafmaß bei שבא eben bei solchen Sünden stattfand, die neben der Sünde des falschen Eides noch in der unrechtmäßigen Aneignung fremden Eigenthums bestanden.

Betrachten wir nun die Sünde gegen Gott, so kann diese entweder in der Gesinnung, in der Rede, oder in der Handlung bestehen. Im letzteren Falle ist auch hier die Sünde strafbarer, da in ihr beide Momente, die Gesinnung und die That vereinigt sind. In der jüdischen Dogmatik gilt zwar der Satz: „Die göttliche Milde negirt die Gesinnungsbetheiligung" ([109]); doch kann objectiv der Unterschied zwischen einer thätigen und einer Gesinnungssünde nicht aufgehoben werden.

---

([109]) מחשבה רעה אין הקב"ה מצרף למעשה (Kiduschin 40 a).

Lassen wir nun vorerst alle diejenigen Fälle (§. 26, IX–XII. §. 27, IX—X), in welchen Sühnopfer nur zur Lustration dienten, außer Acht und fassen diejenigen ins Auge, in denen ein Vergehen zu Grunde lag, so erscheint in der Schrift folgender Unterschied statuirt: Bei עולה wird im Pentateuch nirgends, weder speciell, noch allgemein ein Verbrechen erwähnt ([110]); dahingegen berechtigen die Stellen Job 1, 5; 42, 8 und 1. Chr. 21, 17, zu der Annahme, daß עולה in Folge solcher Sünden gebracht wurde, welche gegen Gott entweder durch Gesinnung, oder durch das Wort begangen worden waren; damit correspondirt die Ansicht der Rabbinen, daß עולה bei Unterlassungssünden gebracht werden mußte; jene Ansicht im Midrasch bietet demnach keine Schwierigkeit; nur darin ist die rabbinische Ansicht von der unserigen abweichend, daß sie עולה auch auf לא תעשה שניתק לעשה d. h. auf Begehungssünden, zu deren Annullirung ein gewisses Factum dargeboten wird, bestimmen; indessen ist zuweilen auch eine solche Begehungssünde nicht nothwendig von einer That bedingt, so ist z. B. der unterlassene Genuß des Passa (לא תותירו) als eine Sünde gedachter Art (לאו שניתק לעשה) bezeichnet und doch geschieht diese nicht durch die That. —

Vor allem aber verdient berücksichtigt zu werden, daß nur bei אשם und חטאת Ausdrücke wie ועשו אחת מהנה (Lev. 4, 2), ועשו (ib. 13), ועשתה (ib. 5, 17) vorkommen; da nun ein solcher Ausdruck über עולה nicht vorkömmt, so kann die Annahme nicht befremden, wenn man bei

---

([110]) Lev. 5, 7 kann nicht entscheiden, da das dort vorkommende Brandopfer von der Schrift selbst nur für einen Ausnahmsfall angeordnet wird.

עולה überhaupt nur an solche Sünden denkt, die nicht durch die That begangen werden ([111]).

Was nun חטאת und אשם betrifft, so möchten wir den Unterschied machen, daß e r s t e r e s Opfer solche Sünden erfordert, die gegen Gott durch die T h a t (im Gegensatz zu עולה im Betreff der G e s i n n u n g), l e t z t e r e s Opfer hingegen solche Sünden, die gegen Menschen schlechthin begangen werden. Vergl. oben §. 20 und unten §. 28, wo wir zugleich den Unterschied zwischen Sühn- und Lustrations-Opfer näher besprechen werden.

(Fortsetzung folgt.)

---

([111]) Bezeichnend sind hierfür die Worte Ibn Esra's über das Brandopfer des Aussätzigen; er sagt: בעבור היות נגע הצרעת מוסר על מעשה הלשון על כן יקריב כבש אחד לעולה כמשפט כל העולה על הרוח. (Zu Lev. 14, 10). (*)

(*) Für den Passus im §. 21, worin die Anm. 96 (S. 43) sich befindet, sowie über Manches der folgenden §§, behalten wir uns einige Notizen in den Zusätzen vor.

**Kobak.**

## Ueber die Bedeutung der Redensarten: „Trost Israels" und נחמתא im Kadischgebete.

Von

**David Oppenheim**

Rabbiner zu Gr. Becskereck.

Bekanntlich hat der Passus in dem alten, erhabenen Kadischgebete: לעלא מן כל ברכתא . . . ונחמתא den Liturgisten und Gelehrten große und unübersteigliche Schwierigkeiten geboten, und man hat sich, wie Zunz (gottesdienstl. Vorträge 335 u. 372) bemerkt, seit 700 Jahren mit der Enträthselung des ונחמתא umsonst gequält, bis es endlich dem Rab. S. L. Rapoport gelungen ist, hinter das Geheimniß zu kommen, daß unter ונחמתא die bei Leichen- und Trauerreden übliche Benedictionen verstanden sind. Man fügte nämlich in Anbetracht der bei Leichenbegängnissen zu haltenden Vorträge der Doxologie zum Lobe des Höchsten, die den Schluß der hagadischen und religiösen Vorträge bildete, bei der schönen Stelle: לעלא וכו das ונחמתא hinzu, weil hier hauptsächlich die Trost- und Segensprüche, ברכת אבלים, zum Inhalt der Reden gehörten.

So plausible aber diese Deutung ist, so scheint sie dennoch nicht völlig begründet zu sein, indem Rapoport (Kerem chemed III, 45) seine geistreiche Erklärung nur mit einem einzigen Belege aus einem spätern agadischen Werke motiviren konnte, während doch hier der ältere Sprachgebrauch allein maßgebend sein kann. Überhaupt würde man dabei die wohl damals in diesem Sinne schwerlich in Gebrauch gewesenen Redensarten: ברכות ונחמות vor Augen gehabt haben, so hätte man auch das ונחמתא von ברכתא nicht getrennt und auch nicht trennen dürfen! Wir wollen es daher versuchen, den

alten Sprachgebrauch von נחמה und נחמתא in der nachbiblische Zeit zu erforschen, und zu diesem Behufe die Quellen prüfend und sichtend zusammenstellen.

Simon b. Schetach und dessen College Juda b. Tabai bedienten sich bereits der etwas eigenthümlichen und ohne Zweifel damals allgemein üblichen Schwurformel, die häufig im Talmud vorkömmt: אראה בנחמה (Chagiga 16. b; Mackoth 5. b; Kethuboth 67. a, im Munde des R. Eleasar b. Zadok, u. dgl.) — Raschi u. Tossapoth l. c. erklären diese sonderbare Betheuerung als einen Euphemismus: לא אראה בנחמה ציון וגמרא הפכו לברכה; d. h. „Ich will den Trost Zions nicht sehen, nicht erleben, wenn ich nicht u. s. w.“. Zur besseren Erklärung dieser Phrase kann uns folgende Stelle des Jonathan zu Jesaias 33. 20 dienen, welcher die Worte: „Deine Augen werden Jerusalem sehen“ übersetzt: עינך יחזין בנחמת ירושלם und noch schlagender dessen Paraphrase zu Jeremias 31. 6: דהוו מחמדין לשני נחמתא דאתיין, d. h. die da sich sehnten nach den Jahren des Trostes u. s. w. Ebenso wurde diese Phrase als eine Verwünschungsformel gegen diejenigen angewendet, welche gleichgiltig und theilnamlos waren bei allgemeinen Leiden und Bedrängnissen, daß sie den Trost der Gemeinde nicht sehen werden: פלוני שפרש אל יראה בנחמת הצבור (Thaanith 11. a.)

Hiemit ist auch völlig conform die Redensart bei Lucas 2. 25: expectans consolationem Israel.

Außerdem sagte man auch anstatt „Trost Jerusalems und Zions“, נחמת ירושלים וציון, kurzweg bloß נחמה Trost oder ישועה „Heil“ z. B. Harren auf das Heil, auf das Heil gehofft haben u. dgl. צפית לישועה (Sabbath 31 a.), worunter nämlich die Erlösung Israels und Zions verstanden war — und der Chaldäer substituirt sehr oft für

ישועת ישראל, Ps. 14, 6; 44, 5. das gleichbedeutende פורקנא דישראל die Erlösung Israels! —

Wir sehen also klar und unzweifelhaft, daß all die angeführten Ausdrücke: נחמת ירושלים; אראה בנחמה; צפה לישועה als allgemein verständliche und bekannte Bezeichnungen galten für die gesammten messianischen Hoffnungen und Begriffe des Volkes sowohl bezüglich der Erlösung, als auch des Gottesreiches. — Durch unsere Darstellung wird auch wahrlich der bekannte Spruch des Midrasch Rabba, Ab. 65. 1 B. M. 27, 2 und Jalkut zur Stelle in das rechte Licht gestellt, und auch die richtigen, ursprünglichen Lesarten lassen sich dadurch leichter feststellen:

ז׳ דברים מכוסים מבני אדם: יום המיתה; יום הנחמה; עומק הדין; ואין אדם יודע במה משתכר; ואין אדם יודע מה שבלבו של חברו; ואין אדם יודע מה שבעיבורה של אשה; ומלכות הזאת, הרביעי, מתי תפול. יום הנחמה? דכתיב: אני ה׳ בעתה אחישנה. ומלכות הזאת מתי תפול? דכתיב: כי יום נקם בלבי.

Im Talmud Peßachim 54. b., Mechiltha, Beschalach, Ab. 6, werden wohl einige Varianten angeführt, die sich aber schon darum als falsch erweisen, weil dazu die im Midrasch allegirten Bibelverse gar nicht passen. Ebenso ist מלכות בית דוד מתי תחזור vollkommen identisch mit יום הנחמה, da die Erlösung mit der Wiederherstellung des Davidischen Reiches ja stets als innig zusammenhängend gedacht wurde. Schließlich fehlt im Talmud der eine Punkt: ואין אדם יודע מה בעיבורה, indem dafür um die Zahl Sieben zu retten das מלכות בית דוד מתי החזור substituirt wurde. Auch hier also werden unter יום הנחמה, „Tag des Trostes", alle die messianischen Vorstellungen von der Erlösung und dem Gottesreiche, von der Wiederherstellung des Hauses David und der Auferstehung verstanden, weil eben diese Begriffe als unzertrennlich mit einander verbunden betrachtet wurden. Überhaupt

galt dem Volke die enge, dogmatische Verbindung des messianischen Reiches mit der Wiederherstellung des Hauses David und der Auferstehung als etwas Selbstverständliches, so, daß diese Ideen sich gegenseitig deckten und für einander substituirt werden konnten. So überträgt bisweilen die Peschito die Auferstehung mit נוחמא u. z. Johannes 11. 24.: אמר לה מרתא, ידענא דקאם בנוחמא ביומא אחריא ferner: אמר לה ישוע, אנא נוחמא וחיא וכו'. Die Peschito bediente sich daher, ohne sich an das Wort Auferstehung strict zu halten, einer volksthümlichen Phrase, als würde es im Texte heißen: Zur „Zeit des Trostes," — und Ich bin „der Trost, das Heil" und das Leben! An andern Orten weicht dieselbe von dem Texte nicht ab, und übersetzt das Wort Auferstehung mit חית מותא, wie im Hebräischen תחית המתים z. B. 1 Corint. 15, 21 u. dgl.

In diesem Geiste nannte man auch die messianischen Weissagungen der Propheten נחמתא, und besonders Jesaias galt als der vorzüglichste Trost- und Heilsprophet: ישעיה כולהו נחמתא (Baba Bathra. 14). Endlich erweiterte man auch noch die Phrase und sagte auch ברכתא ונחמתא „die Zeit des allgemeinen Trostes, Friedens und Segens!" Vergl. Targum Jeruschalmi 1 B. M. 49. 1, von welchem Verse zwei Paraphrasen sich erhalten haben, und woselbst nämlich von den messianischen Verheißungen und Enthüllungen des Patriarchen die Rede ist: די יתני להון קץ ברכתא ונחמתא וכו', und in der zweiten Version: סברין דהוא גלי להון סדרי ברכתא ונחמתא ואיתכסי מניה.

Diese Formel finden wir auch bei Jonathan, Joel 2, 14, die bisher nicht genug beachtet wurde, und die wir darum vollständig mittheilen wollen: וכל מן דיתוב ישתבקון ליה חובוהי. ויקבל ברכן ונחמן וצלותיה כגבר דמקריב קורבנין ונסכין בבית מקדשא ד"יי אלהכון.

D. h. Jeglichem, der sich bekehrt, werden die Sünden vergeben und erlassen, und Gott wird die Segensprüche,

die Trostverkündigungen, nämlich die messianischen Heils- und Trostlieder, und die Gebete desselben gnädig aufnehmen, als von einem Manne, der reiche Opfer im Heiligthume des Ewigen darbringt. Daß hier unter ברכן ונחמן nicht wie Rapoport und Zunz meinen, die bei Leichenbegängnissen üblichen Trost- und Segensprüche verstanden sein können, braucht wohl nicht erst gesagt zu werden, da hier ohnehin diese Ausdrücke als Synonyme von צלותיה gebraucht werden, und daher mit demselben gleichbedeutend sein müssen. — Demnach kann auch ברכות ונחמות im Midrasch z. hohen Liede 2, 5 sich nicht auf jene Momente beziehen. Vielmehr scheinen die Worte denselben Sinn zu haben, wie bei Jonathan, wie dieß auch aus dem Zusammenhange am besten hervorgeht. R. Lewi klagte über seine Zeitgenossen, die gebeugt von den schweren Leiden und Bedrückungen, den Vorträgen über Mischna und Talmud weniger Aufmerksamkeit schenken, sondern desto begieriger die religiösen und agadischen Schilderungen und Vorträge von dem messianischen Reiche, die Auslegungen der Heils- und Segensverkündigungen der Propheten z. B. von der Erlösung und Zukunft Israels u. dgl. anhören: לשעבר היו מבקשין לשמוע דבר משנה ותלמוד ועכשיו שהם חולים מן השיעבוד אין מבקשין אלא דברי ברכות ונחמות.

Daß auch übrigens die zum Troste der Leidtragenden vorgetragenen Benedictionen und Trauerreden, תנחומי וברכות אבלים, ebenfalls ברכות ונחמות genannt wurden, wollen wir nicht in Abrede stellen, da doch hier stets die Auferstehung und das Himmelreich mit einem Worte „der Trost Israels und Zions" das Hauptthema bildete. Vgl. Kethuboth 8. b, wo die Benedictionen bei den Leidtragenden angeführt sind, und die erste schließt bekanntlich mit dem Segenspruch: Gelobt seist du, Ewiger, der du die Todten belebst! Desgleichen scheint auch der daselbst und in den Gebeten

häufig vorkommende Ausdruck בעל הנחמות und אל הנחמות mit besonderer Bezugnahme auf das Gottesreich und die messianische Zeit entstanden zu sein. Man lobt Gott als den „Herrn des Trostes und des Heils", weil er einst das Gottesreich herbeiführen wird. (S. Berachot 48. b: ובשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה, was sich ebenfalls ausschließlich auf die Ankunft des Messias u. s. w. bezieht).

Wir kommen nun endlich zu dem נחמתא im Kadischgebete, das nun, wie wir glauben, nicht mehr schwierig zu deuten ist, indem wir einfach an die reichhaltigen Begriffe und Hoffnungen des messianischen und Gottesreiches zu erinnern brauchen, die man mit dem kurzem elliptischen Worte: Trost, נחמתא, zu bezeichnen pflegte.

Das, was Jonathan mit den Worten: ברכן ונחמן und Jeruschalmi mit ברכתא ונחמתא sagen wollten, das gilt auch vollständig von dem נחמתא im Kadisch. Hier wie dort sind darunter die Loblieder und Gesänge gemeint, die auf die messianische Zeit und auf das Gottesreich Bezug haben. Das Kadisch ist eine Doxologie zum Lobe des Höchsten, dessen Reich bald herankommen möge, die aber ursprünglich am Schlusse der öffentlichen agadischen Vorträge recitirt wurde; daher wurde das ונחמתא eingeschaltet beim לעלא, um damit zugleich auszudrücken, „daß der Herr erhaben ist über alle Lobpreisungen, über alle Benedictionen und messianischen Trostlieder und Verheißungen, die wir sprechen können in dieser Welt." — Ueberhaupt da das Kadisch auch am Schlusse der Trauerreden rezitirt wurde, deren ewig wiederkehrendes Thema die Auferstehung und die künftige Welt, עולם הבא ותח"ה"מ ist, so war eo ipso das ונחמתא am Platze, da man ferner damit sagen wollte, daß Gott ewig, unveränderlich und erhaben ist über alle diese Vorstellungen und Begriffe; denn er ist derselbe in dieser,

wie in der zukünftigen Welt, אתה הוא בעולם הזה ובע״הב;
wohingegen nach den neutestamentlichen Anschauungen, 1 Corint. 15. 21; Römer 5, 21; Römer 5, 12; Johan. 11. 24 u. dgl. die Auferstehung und das Himmelreich mit dem Glauben an die Auferstehung des Sohnes Gottes confundirt wird. Paulus lehrt: Ist Christus nicht auferstanden, so ist eure Hoffnung auf die Auferstehung und meine Predigt falsch! Dagegen ruft die Synagoge: Gott ist erhaben über alle diese Begriffe, da er wohl der Herr des Trostes, בעל הנחמות, ist, der die Todten beleben und das Himmelreich herbeiführen wird; aber diese Veränderungen haben auf ihr keinen Einfluß, „denn ich der ewige verändere mich nicht" (Maleachi 3, 3). Hieher gehört auch die Stelle im Nischmathgebet: אלהי הראשונים והאחרונים וכו׳, wie überhaupt dieses Gebet den Lehrbegriff der Synagoge gegen die Kirche scharf punctirt, was wir in unserem Artikel, Frankels Monatschrift, 861, S. 212 schlagend nachgewiesen zu haben glauben. — Faßt man also das לעלא וכו׳ in diesem Sinne auf, so gewinnt das ganze Gebet ungemein an Erhabenheit und Verständniß! Freilich läßt sich das Wort nicht gut deutsch wiedergeben, weil dasselbe so viele erhabene Ideen enthält; aber der geschickte Uebersetzer muß da, wie bei ähnlichen Fällen, zu Umschreibungen seine Zuflucht nehmen. Wir glauben dafür am besten zu substituiren: „erhaben über alle messianischen Lobgesänge und Trostverkündungen", was nahebei den Inhalt des ונחמתא vollkommen ausdrückt.

---

# Literarische Anzeigen.

1) Il Profeta Jsaia volgarizzato e commentato ad uso degli Israeliti dal Prof. S. D. Luzzatto. Fascicolo IV e V. Padova, 1863.

Luzzatto ist der beste Grammatiker und Exeget unserer Zeit, und muß hervorgehoben werden, daß er der talmudischen Erklärung am meisten Rechnung trägt. Daß diese Methode die richtigste ist, wollen wir, so Gott will, in einem besondern Artikel nachweisen. Vgl. noch unsere Erklärungen unter der Rubrik באורי כתבי קדש in diesen Blättern. Die Vortrefflichkeit dieses Werkes ist von allen Gelehrten bereits anerkannt, und erlauben wir uns einige Bemerkungen in gedrängter Kürze. Seite 240 sagt L. מצפה סמוך (נגד הנקיד), und wir behaupten, מצפה נפרד u. אדני ist Vocatif; Vgl. unsere באורי כתבי קדש. Die Erklärung zu שיר מה מליל Seite 251 ist nicht ganz zutreffend. Seite 282 חרו מן חרר; denn, fügen wir hinzu, wenn es von חרה wäre, so müßte das Wörtchen אף darauf folgen. Vergl. uns. באורי כתבי קדש. Die Erklärung von רש"י u. רד"ק, Seite 290, zu כורם קיר kann nicht befriedigen. — Wir wünschen diesem Werke die beste Verbreitung, da nicht nur die Erklärungen, sondern auch die Sprache des Commentars die Kenntniß des Hebr. besonders fördern.

2) Das mosaisch-talmudische Eherecht mit besonderer Rücksicht auf die bürgerlichen Gesetze. von (sic!) Dr. M. Duschak, Rabb. des Gayer Bezirkes. Wien, 1864.

Die Incorrectheiten des Styls hindern uns eine ausführliche Recension zu geben. Die Ansichten des Verfassers, die oft vom Talmud abweichen, sind weder scharfsinnig noch wahr. Der gelehrte Talmudist kann dieses Buch füglich entbehren; diejenigen hingegen, die auf dem Gebiete der rabbinischen Literatur nicht heimisch sind, werden daraus wegen der unklaren Darstellung und der antitalmudischen Ansichten nur manches Mangelhafte und Unrichtige lernen. Es wäre daher zu wünschen, daß der gelehrte Verf. das Werk umarbeite, wenn ein Nutzen daraus entstehen sollte.

Bamberg im Mai 1864.

Rabb. Dr. Kobak.

# Ueber die Opfer des alten Testaments

von

Dr. L. Lewysohn,

Rabbiner in Stockholm.

(Fortsetzung.)

## §. 25.

## Neuere Ansichten über die Natur des Brandopfers.

Sykes, Rosenmüller, Sack, Winer (vergl. sein R. W. unter Brandopfer) geben diesem Opfer eine allgemeine Tendenz; es sühne für die sündhafte Natur des Menschen schlechthin, während die eigentlichen Sühnopfer in speciellen Fällen gebracht würden. Anders nimmt es Tholuk (II. Beil. z: Hebr. Brief S. 73) und spricht unserm Opfer die Sühnkraft völlig ab; er macht überhaupt den Unterschied zwischen eigentlichen Sühn- und bloßen Celebrationsopfern. Hören wir seine Gründe. Erstens, meint er, war das Ritual des Brandopfers ein ganz verschiedenes von den Sühnopfern, indem dem Brandopfer stets ein Speiseopfer beigegeben wurde; zweitens besaß dieses Opfer nicht die Kraft Gefäße und vom Blute bespritzte Kleider zu verunreinigen [112]), welches bei den Sühnopfern der Fall war (Lev. 6. 17—21); drittens findet sich bei dem Brandopfer der Ausdruck

---

[112]) Daß die Gefäße u. s. w. unrein wurden, geht aus dieser Stelle durchaus nicht hervor, vergl. Michaelis (Mos. R. IV. §. 217 S. 314 auch Clericus zur St.).

לריח ניחוח, oder לרצונו לפני יהוה, selten aber der Ausdruck לכפר, wie es ausschließlich beim Sühnopfer vorkommt. —

Alle diese Gründe sind nichts weniger als richtig. Was das Speiseopfer betrifft, so fehlte dies bei dem Brandopfer (Lev. 5, 7)[113]; 15, 30[114]), und wurde andererseits in Verbindung mit einem Sühnopfer gebracht (ibid. 14, 31)[115]). Die zweimalige Erwähnung der Brandopfer im Buche Job setzt ihre Sühnkraft außer Zweifel. Das Brandopfer kann unmöglich geringer als die Speiseopfer sein und die Sühnkraft des Letzteren ist direkt (Lev. 5, 13, vergl. außerdem 1. Sam. 3, 14; Ezech. 45, 15—17) ausgesprochen und

---

113) Dieses Opfer eines Armen ist allerdings eine Ausnahme und von der Schrift selbst als solches bezeichnet; allein es fragt sich, warum der Arme bei einem begangenen Verbrechen nicht ebenso gut, wie beim Aussatz (Lev. 14, 21) eine מנחה brachte? Da diese in der letztern Stelle ausdrücklich erwähnt ist, so fehlte sie gewiß im erstern Falle; wo also עלה dem חטאת gleich ist. —

114) Auch hier ist keine Mincha erwähnt und das וכפר kann wenigstens nicht auf חטאת allein sich beziehen, da es wohl eher, oder doch ebenso gut auf das dabeistehende עלה sich bezieht; sollte aber עולה hier nur Celebrationsopfer sein, dann müßte es heißen: —— ועשה הכהן את האחד חטאת וכפר עליה ואת האחד עלה. Vor allem ist zu erwähnen, daß bei Brandopfern von Vögeln nie ein Mincha genommen wurde vergl. Maimonid. praef. in Menach.

115) V. 20 wird עלה mit מנחה, hier aber עלה, חטאת und מנחה verbunden; da aber hier וכפר nicht wie V. 19 nur von חטאת gebraucht wird, so ist es klar, daß einerseits das וכפר auf alle 3 Species sich bezieht und andererseits die מנחה hier auch von חטאת nicht getrennt wird. —

der Ausdruck כפר findet sich nicht selten vom Brandopfer gebraucht (Lev. 1, 14; 9, 7; 14, 20; 15, 15, 30; Num. 8, 12; Ezech. 45, 15). Die Stelle Lev. 17, 11, welche die Sühnkraft des Blutes ausspricht, schließt das Brandopfer nicht aus [116]). Ein völliger Irrthum ist es aber, wenn Tholuk die Unreinheit als unterscheidendes Moment annimmt; denn sollte jene nur aus dem Grunde — und Tholuk kann keinen andern haben — bei den Brandopfern fehlen, weil bei ihnen die Schrift dieselbe nicht erwähnt, so wäre dies ein Grund sie ebenfalls bei dem אשם, das doch ein eigentliches Sühnopfer ist, auszuschließen und doch macht Tholuk die Sühnkraft davon abhängig. In der Mischna (Sebach. 11, 7) wird der allgemeine Kanon ausgesprochen: bei allen hochheiligen Opfern (קדשי קדשים) findet jene Vorschrift der Gefäßheiligung (siehe Anm. 112) Statt. — Wie wird Tholuk ferner die Verunreinigung der rothen Kuh erklären, die zwar (Num. 19, 9) חטאת heißt, hingegen dem Wesen nach ein Brandopfer ist, (§. 43) sich erklären? Mit Recht sagt daher Baehr (a. a. O. II S. 362): das vollkommenste Opfer ist es (Brandopfer), insofern sich in ihm, eben weil es die Opfernden im Ganzen und Allgemeinen darstellt, aller Kultus concentrirt — und mit demselben Rechte an einer andern Stelle (S. 364): Sühne ist überhaupt Grundidee des mosaischen Opfers, vergl. auch Scholl (a. a. O. IV. 1 S. 53).

Ein neuerer Gelehrter Landauer (Wesen und Form

---

[116]) In der Stelle Num. 28, 30 ist von עלה nicht die Rede und muß לחטאת supplirt werden. Die Rabbinen benutzen diesen Umstand zu einer, nach ihrer Art gewöhnlichen, Dedection. (Vergl. Midr. Rab. Schir Has. 24, 3) und Reland (Antqq. P. III. c. I. §. IV).

des Pent. S. 39) erklärt die Natur des Brandopfers aus seinem Rituale, er drückt sich aus: Das עלה wird der strafenden, zerstörenden Gewalt Jehovas, seinem gerechten Zorn über Schuld- und Missethat als sühnendes Opfer gebracht, daher deutet das ganze Ritual auf Auflösung und Zerstörung hin." — Allein dann müßte das Brandopfer in bestimmten Fällen, bei wirklich begangenen Sünden gebracht werden, da hier der Zorn Gottes bewirkt wurde, und deshalb gesühnt werden muß: bei der allgemeinen Tendenz dieses Opfers, darf das, wenn auch von jedem Opfer untrennbare, Moment der Sühne nicht besonders hervorgehoben werden. Ferner wäre das bei den eigentlichen Sühnopfern vorgeschriebene Sündenbekenntniß, bei dem Brandopfer an seiner Stelle, da es hier darauf besonders ankam, den göttlichen Zorn zu sühnen; endlich konnte nach jener Ansicht unser Opfer bei seiner ernsten Bedeutung für alle die Fälle nicht passen, wo es unter freudigen Verhältnissen gebracht wurde (vergl. §. 22).

## §. 26.

### Das Sündopfer (קרבן חטאה.)

Die Sündopfer bestanden in zwei Klassen; die eine enthält diejenigen Opfer, welche wie das Brandopfer gänzlich, jedoch theils auf dem Altar, theils außerhalb des Tempels verbrannt, die andere enthält diejenigen, welche zwischen Altar und Priester getheilt wurden. Zu der ersten gehören: I. das Sündopfer des Hohenpriesters (Lev. 4, 3); II. des ganzen Volkes (ibid. 14); III. bei der Einweihung a) der Priester (ibid. 9, 15; 2 Chron. 29, 22); b) des Tempels (Esra 6, 17); c) des Altars (Num. 7, 11—89) und d) der Leviten (ibid. 8, 8—12);

IV. des Sündopfers des ganzen Volkes a) am Versöhnungstage (Lev. 16, 3); b) am Neumond (Num. 28, 15); c) am Passah (ibid. 22); d) am Schebuothfeste (ibid. 30); e) am Posaunenfeste (ibid. 29, 5); und f) am Laubhüttenfeste (ibid. 16).

Von allen diesen Opfern wurde das Blut in das Innere des Heiligthums gebracht.

Zur zweiten Klasse gehören V. das Opfer einer Magistratsperson (Lev. 4, 22); VI. einer Privatperson (ibid. 28); VII. des Nasiräers (Num. 6, 10—14); VIII. der Person, die vom Saamenfluß befreit wurde, einer Frau (Lev. 15, 30); eines Mannes (ibid. 15); IX. der vom Aussatz befreiten Person (ibid. 14, 19); X. einer Wöchnerin (ibid. 12, 6); und XI. bei der Reinigung eines vom Aussatz befallenen Hauses (ibid. 14, 49). —

## §. 27.

## Das Brandopfer (קרבן אשם.)

Dieses Opfer brachten: I. der von einer Partei bestochene Zeuge, wenn er die Wahrheit verschweigt (Lev. 5, 1); II. der durch Vergessenheit den gemachten Schwur nicht erfüllt (ibid. 4); III. der ein Depositum, eine Schuld, einen Diebstahl, einen Lohn, oder eine gefundene Sache ableugnet und durch einen falschen Eid sich anzueignen sucht (ibid. 19—26); IV. der durch Veruntreuung, etwas was dem Heiligthum gehört sich aneignet (ibid. 14—16); V. der überhaupt eines früheren begangenen Unrechts sich bewußt wurde (ibid. 17—19); VI. der einer verlobten, einst losgekauften Leibeignen beischläft (ibid. 19, 20—22); VII. der Priester, der ein heidnisches Weib sich ehelicht

(Esra 10, 19); VIII. der Nasiräer (Num. 6, 11—12); IX. der die Lustration nach einer stattgehabten Verunreinigung unterließ (Lev. 5, 2—3) und X. die vom Aussatze befreite Person (ibid. 14, 12—24).

## §. 28.

## Bedeutung der Sühnopfer.

Ein Sühnopfer wurde gebracht, wenn der Mensch unwissentlich eine Sünde beging, später aber dieses Vergehens sich bewußt wurde; auf eine wissentlich begangene Sünde folgte die Strafe der Exsecration (§. 12). Dies berechtigt uns zu der Annahme, daß die Gebote und Verbote des mos. Gesetzes eine objective Heiligkeit besaßen, durch deren Verletzung, selbst wenn diese unbewußt geschieht, jenes theokratische Verhältniß zerstört wird, welches wir oben §. 9 dargestellt haben. Insofern aber die Sünde ihren Ursprung in der Mangelhaftigkeit der menschlichen Natur hat, so mußte selbst eine unbewußt begangene Sünde durch ein Opfer gesühnt werden, das eine reuevolle Gesinnung begleitete, wodurch der Mensch den Wunsch zu erkennen gibt, daß er der menschlichen Würde eingedenk sein und so der möglichen Vervollkommnung sich nähern wolle. Vergl. ob. §. 12, wo wir diese Erklärungsweise des Sühnbegriffs weitläufig zu begründen suchten.

Wir kommen nun zu der Untersuchung über den Unterschied zwischen Sünd- und Schuldopfer. Während ältere Gelehrte sich Mühe gaben, die Natur dieser beiden Opfer zu erforschen und den Unterschied zwischen beiden auf irgend eine Weise festzustellen, zerhauen neuere Gelehrte den Knoten mit einem Hiebe, indem sie entweder sagen, die wahre Natur dieser Opfer sei in Vergessenheit gekommen und nur das frühere Vorhandensein eines

Unterschieds sei bekannt geblieben [117]), **oder gar Moses** selbst sei vielleicht über den Unterschied **im Unklaren** geblieben [118]). Solche kategorische Behauptungen benehmen freilich vornherein den Boden der Untersuchung, der jedoch demjenigen unbenommen bleibt, welcher seinen, wenn auch nur geringe Kraft dem Interesse der Wissenschaft zu weisen Willens ist.

Lassen wir vorerst alle diejenigen Fälle außer Acht, in welchen ein Sühnopfer ohne ein wirklich zu Grunde liegendes Vergehen gebracht wurde [119]), so kann der Umstand, daß die Schrift die Sünden bei dem Schuldopfer namentlich anführt, die das Sündopfer hingegen nur allgemein andeutet, dazu dienen, daß wir den Unterschied dahin feststellen: Sündopfer wurden in Folge von Sünden gegen Gott; Schuldopfer hingegen für

---

117) De Wette (De mortis Chr. expiat. pag. 14) sagt: „Cagitari potest, discriminis, quod inter illa sacrificia ab initio intercesserat, veram rationem seriore tempore in oblivionem venisse et neglectam fuisse, Discrimine tameu ipso non prorsus absoluto.“

118) Winer (in der ersten Ausg. des bibl. R. W. unter Schöpfer) sagt: „So thut man am besten auf die Entscheidung ganz Verzicht zu leisten und läßt es dahingestellt, ob der Gesetzgeber überhaupt sich die Sache völlig klar gedacht habe.“ —

119) Schon der Talmud statuirt einen solchen Unterschied; vergl. Tosaphot Sebachim 2, a. s. init. 'החטאת' wo es heißt: איכא חטאת ואשם נמי דאין באין על חטא כגון חטאת יולדת ואשם מצורע „sunt etiam sacrificia חטאת et אשם, quae non pro peccato offeruntur, sicut חטאת genetricis et אשם leprosae“; vergl. auch Mischna Sebachim 10, 3, es gab also Sühnopfer und wenn auch unter gleichen Namen — Lustratiosopfer, auf welches wir später zurückkommen. —

Sünden gegen Menschen gebracht; (vergl. §. 23). Der Fall §. 26 V[120]) kann wegen der allgemeinen Abfassung der Sprache, nicht hindern, daß wir ihn auf Sünden gegen Menschen beziehen, da ja in dieser zugleich die Sünde gegen Gott involvirt ist. Allerdings bietet das מכל מצות eine Schwierigkeit; beachtet man aber daß derselbe Ausdruck auch bei חטאת stereotyp ist (Lev. 4, 2, 13, 22, 27), so möchte man auf das מכל kein besonderes Gewicht legen; es würde auch zwischen Lev. 4, 23 und 5, 17 gewisser Massen ein Widerspruch entstehen, indem in der ersten Stelle bei einer unbewußt begangenen, später aber bekannt gewordenen Sünde ein Sündopfer und in letzterer Stelle bei den obwaltenden gleichen Verhältnissen ein Schuldopfer verlangt wird; es muß hier also in dem Wesen der Sünde selbst der Unterschied gesucht werden. Daß aber das Gesetz selbst einen solchen Unterschied anzudeuten scheint, geht nicht nur daraus hervor, daß es bei dem Schuldopfer die Sünden namentlich anführt, sondern auch daraus, daß die Schrift die Sünden, welche ein Schuldopfer nach sich ziehen in zwei Klassen theilt. Die erste Lev. 5, 1—5 enthält solche Sünden, die erst dann eine wirkliche Sünde werden, wenn ein zweites Moment hinzutritt: diese Sünden sind das Verschweigen eines Zeugeneides (V. 1), der Eintritt in's Heiligthum im unreinen Zustande (V. 2 u. 3) und die Nichterfüllung eines Schwurs (V. 4). Alles dies, sowohl die direkte als indirekte Theilnahme als Zeuge,

---

120) Die Stelle lautet: ואם נפש כי תחטא ועשתה אחת מכל מצות יהוה אשר לא תעשינה ולא ידע ואשם ונשא עונו „Quiqunque peccaverit et admiserit unum ex iis omnibus, quae praeceptis suis fieri vetuit Jehova, nec sciverit, reus tamen erit et delicti poenam feret.“ —

an einem Factum, ferner das Unreinwerden, als endlich auch der Schwur sind an und für sich nicht sündhaft, sie werden es aber, wenn die folgenden Momente, als das Verschweigen des Zeugnisses, der Eintritt ins Heiligthum und die Nichterfüllung des Schwures hinzutreten. Ganz anders aber ist die zweite Klasse von Sünden Lev. 5, 15—23; diese enthält solche Facta, die schon an und für sich sündhafte Handlungen sind, z. B. die Veruntreuung eines Depositums, der Diebstahl, die Abläugnung einer Schuld, die Abläugnung eines Fundes u. s. w.; hier verstärkt der nachfolgende falsche Eid das Verbrechen, aber dies ist es schon durch das Abläugnen geworden. Der Unterschied ist aber noch einfacher der: bei den Sünden der ersten Klasse gab es nur zwei Momente, z. B. das Unreinwerden und der Eintritt ins Heiligthum u. s. w.; bei der zweiten Klasse hingegen waren es drei Momente, z. B. der Fund, das Abläugnen und der falsche Eid. —

So sind wir durch die Schrift selbst an eine Auffassungsweise hingewiesen, die in dem Wesen der Sünde selbst einen Unterschied sucht. Die Rabbinen thun dies nicht, sondern unterscheiden nur die Verhältnisse, unter denen die Sünden geschehen (vergl. Jarchi zu Lev. 5, 17 und unten §. 28); allein es fragt sich, warum die Schrift bei dem Schuldopfer in diesem Falle namentlich anführt und warum die Beschaffenheit der obwaltenden Verhältnisse bei dem Begehen der Sünde nicht deutlicher angedeutet sind? Für die rabbinische Erklärungsweise mag die Tradition sprechen und solche darf allerdings nicht unbeachtet bleiben, wo aber durch dieselbe nicht alle Schwierigkeiten gehoben werden, so kann der eigenen Forschung nichts entgegen stehen (s. die Einleit.).

Wir haben ferner nöthig, den Fall §. 26, II zu erklären, da es uns darauf ankommt bei allen den Ascham=

sünden ein menschliches Interesse zu interponiren. Hier wird (Lev. 5, 4) der Schwur erwähnt, der durch Vergessenheit nicht gehalten wurde und ein Ascham nach sich zieht. Diese Schwurverletzung bildet allerdings einen Gegensatz zu dem dort (V. 1) erwähnten Zeugeneid; allein nicht in allen Beziehungen, und wir können bei ihm ebenso gut wie bei dem verschiedenen Zeugeneid an ein menschliches Interesse denken. Der Ausdruck להרע או להיטיב „sive ad nocendum sive ad beneficiendum“ kann eher dem Menschen als Gott gegenüber gebraucht werden[121][122].

Ferner kann auch der Fall §. 26, IV, wo von der Veruntreuung des heiligen Depositums die Rede ist, sehr gut auf ein menschliches Interesse bezogen werden, da durch jene Veruntreuung das gesammte Volk gezwungen wird das Deficit zu ergänzen. Es bleibt daher nur der eine Fall §. 26, IX, wo die Unterlassung der nothwendigen Lustration als eine Schuld dargestellt wird, wobei

---

121) Die Rabbinen verstehen darunter einen Schwur, der das Interesse des Schwörenden selbst betrifft (vergl. Jarchi zu Lev. 5, 4); allein sollte in diesem Falle für das Hiphil nicht das Hitpael stehen? Ibn Esra (ibid.) nimmt das Verbum auch in transitiver Bedeutung, er sagt: להרע, למי שהוא חייב לו „malefacere ei, cui debitum habet.“ —

122) Clericus geht zu weit, wenn er den V. 5 auf die Fälle V. 2, 3, 4 und nicht auf V. 1 bezieht. Hier sollte von einem Meineid die Rede sein, wofür kein Opfer genügt; allein ein solcher wird V. 22 ausdrücklich erwähnt und der Meineid ist schon anderswo (Exod. 20, 7) als bloßes Vergehen als solches statuirt. Es kann hier nur von einem verschwiegenen Zeugeneid die Rede sein. Der Zusatz חשא עונו kann hier ebensowenig wie in V. 17 zur besondern Auffassung Anlaß geben.

allerdings ein menschliches Interesse nicht in den Vordergrund gestellt werden kann; allein dürfen wir eine Vermuthung wagen, so wollte der Gesetzgeber gerade durch diese Verordnung, nach welcher die Unterlassung der Reinigung mit den andern Aschamsünden in eine Kategorie gestellt wird, die Wichtigkeit der Reinigung darstellen. — Die Rabbinnen erklären das Gesetz dahin, daß der im unreinen Zustand sich befindende Mensch ins Heiligthum eintritt, oder vom Opfer etwas genießet; beides mußte höchst strafbar erscheinen, da die Reinheit mit zu jenen Prinzipien gehört, auf welchen der theokratische Staat beruht, und so mußte dies Vergehen in eine Kategorie mit dem Vergehen gegen Menschen gehören, welche, wie wir oben §. 23 gezeigt gewichtvoller als die Sünden gegen Gott sind. Das Ascham für dieses Vergehen wäre daher nicht aus der sachlichen Analogie der Sünde, sondern aus einer besondern Absicht des Gesetzgebers über die Wichtigkeit der Reinheit herzuleiten.

Betrachten wir nun alle diejenigen Fälle, wo Sühnopfer gebracht wurden, wobei aber kein eigentliches Vergehen zu Grunde liegt. Hierher gehören die Fälle §. 25 VII—XI und §. 26 VIII—X. Die gleichen Benennungen der Opfer in diesen Fällen, nämlich אשם und חטאת verursachten von jeher eine Schwierigkeit für die Alterthumsforscher. Man schloß von der Gleichheit der Namen auf die des Rituals der gewöhnlichen Sühnopfer und von dieser wiederum auf die Analogie der innern Natur derselben und so gerieth man in die Schwierigkeit eine consequente Analogie zwischen den beiden Arten der Sühnopfer aufzusuchen, die zu verschiedensten und entgegengesetzten Meinungen verleiteten. In der ältern jüdischen Theologie gab man sich Mühe dem Aussatz, der Geburt u. s. w. ein Moment der vorangegangenen Sünde zu interponiren, um so die Darbringung von Sühnopfern

zu erklären. — Allein das Einfachste ist, daß die in den erwähnten Fällen gebrachten אשם und חטאת nur den Namen, nicht aber die Natur der Sühnopfer theilen; sie waren blose Lustrationsopfer und gehören insofern gar nicht in die Kategorie der Sühnopfer. Schon die Tosaphot (zu Sebachim 2, a. s. v. החטאת) machen diese Ansicht geltend; (vergl. deren Worte ob. Anm. 119) und wir werden an einigen Beispielen zeigen, wo der Name einem Opfer beigelegt wird, welchem die Tendenz desselben durchaus fremd ist. So heißt das Opfer der rothen Kuh: חטאת (Num. 19, 9), und doch hatte dieses Opfer einerseits überhaupt mit der Sühne nichts zu schaffen [123]), da es nichts anderes als Lustrationsopfer war und konnte andererseits schon aus dem Grunde kein Sühnopfer sein, da dessen Blut nicht auf den Altar kam, und nur in der Richtung nach der Stiftshütte hin gesprengt wurde (Num. 19, 4). Aus diesem Grunde fehlte hier auch der stereotype Ausdruck לכפר. —

Eine zweite Stelle, welche wir zu unserm Zwecke benutzen konnen, ist 1. Sam. 6, 3 ff. Da sollen die Philister ein אשם darbringen, welches ibid. V. 4 eigenthümlich geschildert wird, wobei es aber klar ist, daß dieses

---

[123]) Um auch hier eine Sünde zu interponiren sagen die Rabbinen תבא פרה ותכפר על מעשה העגל „veniat vacca et expiet facinus vituli" (s. Mid. Jalkut Schim. fol. 235, a). Es ist auch hier ersichtlich, was wir schon öfter behauptet haben, daß der Begriff der Sühne vom mosaischen Opfer überhaupt untrennbar sei. — Jarchi bemerkt übrigens zu Num. 19, 9 richtig, wenn er den Namen חטאת dahin erklärt: קראה הכתוב חטאת לומר שהיא כקדשים ליאסר בהנאה „Scriptura vocat eam (vac. ruf.) sacrificium pro peccato, qua eodem modo ac aliis sacrificiis uti vetitum sit. —

Opfer nur den Namen, hingegen weder das Ritual noch die Natur der eigentlichen Schuldopfer theilte. Es konnte schon aus dem Grunde kein Sühnopfer im eigentlichen Sinne sein, da solches von Nichtisraeliten nicht angenommen werden durfte, wogegen man ibid. V. 15 vergleiche.

Endlich unterscheiden sich einige der Lustrationsopfer von den eigentlichen Sühnopfern durch eine besondere Manipulation des Blutes (Lev. 14, 7, 14, 25, 51); bei dem Aussätzigen tritt noch der Gebrauch des Oels hinzu. —

Nach allem dem machen wir schließlich folgende Eintheilung der Opfer: a) שלמים sind Opfer, die nicht in Folge der Expiation, sondern der Celebration gebracht wurden, b) עולה wurde in Folge solcher Sünden gebracht, die gegen Gott entweder durch die Gesinnung, oder durch die Sprache begangen wurden, c) אשם in Folge der Sünden gegen Nebenmenschen, d) חטאות in Folge der Sünden gegen Gott, die in der That bestanden und e) אשמות und חטאות, die nur zur Lustration dienten. — Diese Opfer bilden die erste Klasse der Opfer im mosaischen Kultus, der aber noch eine zweite Klasse von Opfern enthielt, die sowohl im Ritual, als in ihrer Natur von den obigen genannten sich auszeichnen, und die wir später vollständig behandeln werden.

## §. 29.

### Verschiedene Ansichten über den Unterschied zwischen Sühn- und Schuldopfern.

Wir werden bei den anzuführenden Ansichten stets auf den Einwand zurückkommen müssen, daß bei der Verwechselung der eigentlichen Sühn- und der bloßen Lustrationsopfern stets Inconsequenzen sich herausstellen;

wir werden daher jedesmal nur kurz auf die in den §§. 25 u. 26 angeführten Fälle hinweisen, auf welche die betreffende Ansicht nicht Anwendung findet und nur da und dort die besondere Einwände ausführlicher besprechen. Die Ansichten sind folgende:

I. Die Rabbinen (vergl. Abarb. in der Vorrd. z. Lev.), welchen auch Outram (de sacr. Lib. I c. XII—XIII) beitritt, machen folgenden Unterschied: חטאת wurde in Folge der Sünde gebracht, die durch einen Irrthum (בשגגה) begangen wurden, die aber später an Tag kamen. Bezweifelt man ferner, ob die Sünde durch Irrthum begangen wurde, so brachte man ein אשם, welches אשם תלוי hieß, alle übrigen Aschamopfer werden אשמות ודאית benannt (vergl. Mischn. Sebachim 5, 5). Diese Ansicht ist ohne Zweifel die nützlichste, sie bezeichnet manche Schwierigkeit, die bei der Vergleichung der verschiedenen Fälle, die ein Ascham bedingen, zum Vorschein kommt. Die Schrift scheint zu deutlich auf die Statuirung des Vergehens und ihre verschiedenen Formen Gewicht zu legen und hierbei ist die rabbinische Ansicht von Nutzen, da sie die Opfer in den Fällen, wo der Thatbestand des Vergehens absolut bekannt ist, unterscheidet von den Opfern in den Fällen, wo dieser noch in gewissen relativen Verhältnissen der Objectirirung bedarf. Vom juridischen Standpunkt ist ein solcher Unterschied nothwendig. Das Einseitige dieser Ansicht besteht nur darin, daß sie sämmtliche Fälle, wo ein אשם ודאי gebracht wurde, in eine Klasse zusammenfaßt und den Unterschied zwischen Sühn- und Lustrationsopfern nicht besonders hervorhebt.

II. Maimuni (More Nebuch. 3, c. 46) sagt: חטאת bezogen sich auf wichtige, אשם hingegen auf Sünden geringerer Bedeutung. Allein liegt schon im Verbum אשם eine intensivere Bedeutung als im Verbum חטא

(vergl. ausf. §. 19), so ist es auch nicht weiter begründet, daß die Fälle §. 25 VII.—XI. in die Kategorie der schweren Vergehungen gehören sollen. Wir begegnen also schon hier der anomalen Eintheilung der Opfer, die, wie wir bereits bemerkt haben, den Unterschied von Sühn- und Lustrationsopfern nicht an die Spitze der Eintheilung stellt. —

III. Dieser Ansicht entgegengesetzt behauptet Bonfrère (Com. ad Lev. IV): חטאות seien für leichte, אשם für schwere Sünden gebracht worden; allein hierzu passen nicht die Fälle §. 26 VIII. u. X. —

IV. Die willkührlichste Ansicht ist die des Clericus (Com. ad Lev. V. 15), der jeden Unterschied aufhebt und die Verschiedenheit der Opfernamen als eine Confusion der sprachlichen Benennungen hält. Wir haben nicht nöthig alle die verschiedenen Ritualien zu erwähnen, die das Gesetz zwischen beiden Opfern feststellt. —

V. Cremer (Antiq. II. p. 75 ff.) sagt: אשם wurde auf die Verletzung eines Bündnisses zwischen Menschen gebracht. Allein beim Nasir ist das Bündniß zwischen Gott und dem Menschen und bei den Fällen §. 26 IX. X. kann von einem Bündniß überhaupt nicht die Rede sein.

VI. Reland (Antiq. III c. IV. §. 4), Schulz (Archäol. 269), Schwarz (De nexu doctrinae de sacrificio Lev. et Christi 50, 778, 4 p. 20) und Bauer (Gottesdienstl. Verf. 1, 148 ff.) erklären nach Vorgang des Josephus (Antiq. III, 9, 3) und Philo (De vict. p. 844), daß אשם für unentdeckte, חטאות für die durch Zeugen entdeckte Vergehungen geopfert wurden. Allein warum wird Esra 10, 19 ein Ascham verordnet? Auch in 1. Sam. 6, 3 wird ein חטאת erwartet und die Fälle im Pentateuch selbst können, wie Winer (R. W. unt. Sünd- und Schuldopfer) bemerkt, hiernach nicht durchgänglich erklärt werden. —

VII. Michaelis (zu Lev. 5), Warnekros (hebr. Alterth. 150—153), Babor (Alth. 436), Simonis (Jüd. Alterth. III, 3), Jahn (Archäol. 331), Vater (zu Lev. 4, 13) u. A. sagen: חטאת wurde für Begehungs-, אשם für Unterlassungssünden gebracht. Allein dann wäre eines der beiden Opfer, welche der Nasir zugleich bringen mußte unerklärlich; außerdem ist der Ausdruck des Gesetzes Lev. 5, 17 mit dem Ausdrucke Lev. 9, 2, 13, 22 conform und überall nur allgemein gehalten. —

VIII. Das Umgekehrte behauptet Grotius (ad Lev. V), welches direckt gegen Lev. 4, 2, 13, 22, 27 und ebenso gegen Lev. 5, 3 spricht. Außerdem ist auch hier dieselbe Schwierigkeit über die Opfer des Nasir. —

IX. Saubert (De sacr. vett. c. 3 p. 66) u. Bochardt (Hieroz. Bd. 1 Lib. I c. 33 p. 318) meinen, חטאת brachte man für unwissentlich begangene, אשם für böswillig begangene Sünden; allein hierzu paßt nicht der Fall §. 26 V. Auch kommt bei אשם der Ausdruck בשגגה (Lev. 5, 15) vor. Auch Ibn Esra (zu Lev. 5) nähert sich dieser Ansicht; nach ihm wurde אשם für Fahrläßigkeits- חטאת für Unwissenheitssünden gebracht. Allein der Nasir mußte, wenn er durch einen nicht vorhergesehenen Todesfall verunreinigt wurde (Num. 6, 9), ein אשם bringen.

So führt keine dieser Ansichten zu einer genügenden Lösung unserer Aufgabe, wobei wir schließlich noch auf Rosenmüller (Scholien zu Lev. 5, 16) verweisen.

## §. 30.

## Das Friedensopfer (קרבן שלמים.)

Dieses Opfer wurde gebracht: 1. Bei der Errichtung eines Bündnisses; a) mit Gott (Exod. 24, 5), b) mit

Königen (1. Sam. 11, 15) u. c) bei Bündnissen unter sich selbst (1. Kön. 1, 11). — II. Bei der Einweihung a) des Tempels (2. Sam. 8, 64), b) des Altars (Num. 7, 11—89) u. c) der Priester (Lev. 11, 4. — III. Als Begleitung des Gebetes um Entfernung a) der Pest (2. Sam. 24, 25), b) der Kriegsgefahren (1. Sam. 13, 9) u. c) des Zerwürfnisses unter den Stämmen des Volkes (Richt. 21, 4). — IV. Bei Wiedereroberung der Bundeslade (2. Sam. 6, 17). — V. Beim Uebergang über den Jordan (Deut. 27, 7). — VI. Bei Gastmählern (1. Sam. 3, 14). — VII. Von dem Nasir (Num. 6, 14). — VIII. Im Namen des ganzen Volkes am Pfingstfeste (Lev. 23, 19) u. — IX. Konnte jede Privatperson zur beliebigen Zeit ein Friedensopfer bringen (Lev. 7, 29) [124].

## §. 31.

### Das Characteristische dieses Opfers.

Unser Opfer unterscheidet sich von den übrigen Opfern in folgenden Punkten. — I. In der gemeinschaftlichen Mahlzeit, zu welcher die Eigenthümer ihre Familie hinzuziehen, die Leviten aber hierbei nicht vergessen durfte (Deut. 12, 19). Bei den Friedensopfern für das ge-

[124]) Von Nichtisraeliten wurde dieses Opfer nicht angenommen, oder man behandelte es als Brandopfer (Tract. Menach. 73, b). Der Talmud giebt den Grund an, weil der Opfernde die Absicht hatte, daß das Opfer gänzlich verbrannt werde (שהעכ"ום לבו לשמים); allein dann müßte in dem Falle, wo der Opfernde ausdrücklich seine Absicht zu erkennen giebt und für שלמים sich erklärt, das Opfer nach diesem Ritual behandelt wird. Einen andern Grund haben wir oben §. 10 gegeben.

sammte Volk konnte dies freilich nicht stattfinden, und das Opfer fiel, nach Ausschneiden der Opferstücke zum Verbrennen, dem Priester gänzlich heim. Zu dieser Mahlzeit wurde ungesäuertes Brod und runde Kuchen und neben beiden auch gesäuertes Brod verwendet, wovon dem Priester eins zufiel (Lev. 7, 14). Das Uebrige diente zur Vervollständigung der Mahlzeit. II. In dem Ritual der Schwebe (תנופה) und der Hebe (תרומה) (Exod. 29, 25—26). Beide Ritualien[125]) waren hier vereinigt, während bei den Sündopfern (Lev. 4, 8), bei der Entrichtung von jedem Teig (Num. 15, 20) und bei den Zehnten (ibid. 23, 11), den Pfingstbroden (ibid. 23, 17) die Schwebe allein stattfand. Unter תנופה verstehen die Rabbinen das Hin- und Herwenden nach der vier Weltrichtungen, unter תרומה das Heben in die Höhe und das Herunterlassen und sehen in diesem Ritual das Bekenntniß, daß Gott, dem dies zur Ehre geschieht, Herr und Schöpfer des Universums ist, symbolisch angedeutet.

Winer, (R. W. unter Hebe und Schwebe), Sykes (a. a. O. S. 36) sehen hierin die Allgegenwart Gottes angedeutet[126]), was nur eine Nüancirung der rabbinischen

---

[125]) Die LXX. übersetzten תנופה durch: ἀφαιρεμα, ἀφοϱισμα, ἐπιϑεμα, etc. תרומה durch: ἐισφοϱα, ἀφοϱισμος etc. cf. Clericum z. Exod. 29, 24.

[126]) Die christliche Typik ergötzt sich auch mit ihrer Selbsttäuschung; sie beredet sich selbst zu glauben, daß in jenem Ritual ein Symbol des Kreuzes (!) war. — Mit gesundem Menschenverstand sagt hingegen Baehr (a. a. O. II 376): „Im Allgemeinen haben gewiß die Rabbinen Recht, wenn sie das Schweben, d. i. das Bewegen nach allen Seiten hin als eine Hinweisung auf den, der die ganze Welt inne hat, der die Enden der Welt umfassen; da=

Erklärung ist. Bei den Brandopfern ist von diesem Ritual nichts erwähnt. — III. In der größern Auswahl von Thieren des Opfermaterials; denn mit Ausschluß der Vögel, konnten alle zum Opferritus überhaupt brauchbaren Thiere, männlichen, wie weiblichen Geschlechts genommen werden. — IV. In der Zeitbestimmung für das Verzehren des Opfers (Lev. 7, 15; 22, 30) u. — V. In dem Gebrauche des gesäuerten Brodes, das bei keinem animalischen Opfer sonst, und bei einem Speiseopfer nur bei den Pfingstbroden (Lev. 23, 17) gestattet war.

## §. 32.

## Verschiedene Arten der Friedensopfer.

Die Friedensopfer hatten drei, durch Namen und Ritual verschiedene Arten von Opfern: das Dankopfer תודה, das Gelübde- נדר und das Schenkopfer נדבה. Ueber die Bedeutung dieser Namen haben wir §. 19 gesprochen; hier wollen wir die Verschiedenheit dieser Arten in ritualler Beziehung darstellen. Jene bestand darin I. daß תודה an dem Tage, an dem es geschlachtet wurde, verzehrt werden mußte (Lev. 7, 15; 22, 30), נדר u. נדבה hiegegen auch am nächstfolgenden Tage verzehrt werden konnten (ibid. 7, 16). Dahingegen durfte Keines dieser drei Opfer am dritten Tage genossen, sondern mußte an demselben verbrannt werden (ibid. 7, 17). — II. Nur bei dem תודה werden die Brodarten hinzugefügt (vergl. Raschi zu Lev. 7, 16). III. Die Friedensopfer für die Gesammtheit des Volks konnten entweder תודות (Lev. 23, 19),

---

gegen das Heben, d. i. das in die Höhe halten als Hinweisung auf den, der in der Höhe, im Himmel wohne, deuten." —

oder נדבות (vergl. die speciellen Fälle in §. 29), nicht aber נדרים sein, da solche ohne vorangegangenes Gelöbniß nicht gedacht werden können, ein solches Gelöbniß aber bei einer Gesammtheit nicht möglich war.

Neuere Archäologen wollen noch den Unterschied machen, daß נדבות in Gegensatz zu den beiden andern Arten, auch von fehlerhaften Thieren genommen werden konnten, wobei sie auf Lev. 22, 23 sich berufen; vergl. jedoch ob. Anm. 75, wo wir diese Ansicht bekämpften.

## §. 33.

## Bedeutung der Friedensopfer.

Sprechen wir zuerst über Friedensopfer im Allgemeinen. Wir haben schon §. 9 die Bedeutung dieser Opfer dahin erklärt, daß in ihnen zwei jener vier Principien: „die Anerkennung Gottes als Weltschöpfer und die Anerkennung Gottes als König in Israel" ausgedrückt seien. Das Erstere wurde bezeichnet durch das Ritual der Hebe und Schwebe (§. 30), das Letztere durch den Gebrauch des Gastmahls, der nur bei diesen Opfern stattfand. Solche Gastmähler fanden bei Königswahlen statt; vergl. 1. Sam. 11, 15; 16, 5 und öfter. Aus demselben Grunde wurde zu diesen Opfern Oel genommen, welches mit besonderem Nachdruck von dem Gesetze hervorgehoben wird (Lev. 7, 12) und welches ebenfalls zur Salbung bei den Königswahlen in Anwendung kam. (§. 16). Es läßt sich hierdurch der stereotype Ausdruck יהוה, vor dem das Opfer gespeist wurde (Deut. 12, 12—18) erklären, da dieser Gottesname im Unterschied von אלהים eine specielle theokratische Beziehung hat, und deutlicher ersehen wir dies aus folgender Stelle:

לך אזבח זבח תודה ובשם יהוה אקרא נדרי ליהוה אשלם נגדה נא לכל עמו „tibi mactabo laudis sacrificium nomenque Jehovae invocabo, votiva mea Jehovae absolvam coram toto populo suo" (Ps. 116, 17 ff.). Das Anrufen Jehovas ist nach hebr. Sprachgebrauch: Die Anerkennung Jehovas (vergl. Clericus zu Gen. 4, 26; 12, 8; 13, 4), und dieses Bekenntniß, die Anerkennung Jehovas, geschah in Gegenwart seines ganzen Volkes, wobei gewiß nur an jenes theokratische Verhältniß zu denken ist. —

## §. 34.

## Die Natur der verschiedenen Arten der Friedensopfer.

Das תודה war das häufigste Opfer, weil es in Folge der empfangenen Wohlthaten von Seiten Gottes gebracht wurde, wozu also täglich Gelegenheit geboten werden konnte. So wurde dem Volke bei Wiederherstellung des Kultus gerade dieses Opfer zu bringen anbefohlen (2. Chr. 29, 31). Dies Opfer war schon aus dem Grunde das wichtigste der drei Arten, weil es die Dankbarkeit des Menschen gegen Gott bekundeten. Fälschlich vindicirt Scholl (a. a. O.) dem נדר die überwiegende Wichtichkeit, wofür er keinen andern Grund angiebt als die häufigere Erwähnung des נדר im A. T., wogegen aber schon das strengere Ritual des תודה spricht, indem es an demselben Tage des Opferns verzehrt werden muß [127]), was darin

---

[127]) Clericus (ad Lev. 7, 17) erwähnt von R. Levi aus Barcelona zwei Gründe für diesen Gebrauch, 1) wegen הגדלת דבר הקרבן „propter oblationis magnificentiam," da das Fleisch der Opfer bei

seinen Grund hat, daß der Opfernde das Dankgefühl in frischer Lebendigkeit tiefer empfinde. —

Das נדר gelobte man bei der Bitte um Entfernung eines Uebels (Jona 1, 15), oder zur Erlangung eines Wunsches (2. Sam. 15, 8). Der Werth eines solchen Opfers, wird schon des Gelübdes wegen von untergeordneter Bedeutung angesehen (Deut. 23, 23; Predig. 5, 3). Das Opfer wurde nicht unmittelbar nach dem Gelübde geopfert, sondern erst nach Entfernung der Gefahr (Jona 2, 10), nach Erlangung des gehegten Wunsches (1. Sam. 1, 10), oder nach Ablauf der Zeit des Gelübdes (Num. 6, 21)[128]).

נדבה endlich war jedesmal die Gabe, zu der Jeder durch eigene Anregung zu bringen sich gedrungen fühlte. Es war nicht wie das נדר eine captatio benevolentiae, dennoch aber deshalb demselben untergeordnet, weil ihm das religiöse Moment der Pflichterfüllung fehlte. Nach unserer Begriffsvorstellung ist eine freiwillige Gabe eine werthvollere, nach altjüdischer Anschauung hingegen war diejenige Gabe weit höher, wenn mit ihr zugleich die Erfüllung eines göttlichen Gebotes verbunden war[129]).

---

längerm Aufbewahren leicht in Fäulniß übergehen konnte; 2) wegen בטחן בשם propter fiduciam in Deum, indem der Mensch im Vertrauen auf Gott um die Nahrung des andern Tages unbesorgt ist. Man vergl. noch Hottinger (Juris Hebrae, leges XXXVIII). —

128) Ein ähnliches Gelübdeopfer, das aber ausdrücklich ein Brandopfer sein sollte, findet sich Richt. 11, 31.

129) So heißt es im Tract. Kiduschin 31, a und öfter auch S. A. J. D. 246, 6 גדול מצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה „praestantior est, qui jussus aliquid facit, eo qui non jussus quidquid perficit.

Wir wollen hier noch die Eintheilung anführen welche Carpzow (Apparat. crit. Antiqq. p. 706) macht, Er sagt: tria genera שלמים memorantur in scripturis 1) נדבה voluntarium, quando proprio pio motu quis ductus, praeter necessitatem praecepti, domino sacro faciebat, 2) נדר votivum, quando voto quis vel se ipsum, vel animal quoddam mundum, ad offerendum obstrinxerat, 3) תודה euchasticum, pro bonis impetratis et praesertim fiebat ab his, qui vel e periculis gravioribus liberati erant, aut magnis beneficiis affecti." —

Demnach konnte נדבה in allen Fällen unter freudigen wie traurigen Verhältnissen gebracht werden, was bei der Gesammtheit des Volkes um so eher geschehen konnte, da hier das Zeichen der Freude, die Mahlzeit fehlte. Vergl. §. 30.

## §. 35.

### Verschiedene Ansichten über die Friedensopfer.

Tholuk (a. a. O. S. 71) u. Scholl (a. a. O. I S. 112) sprechen den Sühnopfern die Sühnkraft gänzlich ab. Ersterer thut dies auch bei dem Brandopfer (§. 24), u. Scholl hält die Friedensopfer blos für einen Revers der Sühnopfer [130]. Er wurde zu dieser Ansicht verleitet,

---

[130]) Einige übersetzen שלמים durch „completoria," weil sie in Verbindung mit andern Opferarten zuletzt dargebracht wurden (Reland Antiqq. de reb. sacr. V 1), was also mit der Ansicht von Scholl übereinstimmt, da nach ihm Sühnopfer, wenn sie in der That stattfanden, von שלמים nicht verdrängt, oder bevorzugt werden.

weil er sich diejenigen Stellen nicht erklären konnten, wo Friedensopfer unter traurigen Verhältnissen gebracht wurden; er erklärt daher den in diesen Stellen vorkommenden Ausdruck: ושלמים für „partem pro toto“ und setzt die Darbringung der eigentlichen Sühnopfer als selbstverstanden voraus.

Was erstens die Sühnkraft betrifft, so kann sie durchaus nicht den Schelamimopfern abgesprochen werden; auf sie bezieht sich Ezechel 45, 17 ebenfalls der Ausdruck כפר und die Stelle Lev. 17, 11, wo die Sühnkraft des Blutes ausgesprochen wird, ist allgemein, wobei die Friedensopfer nicht ausgeschlossen werden können. Mit Recht sagt hierüber Michaelis (Typische Gottesgelahrtheit S. 77): „Wir haben nicht den geringsten Grund, ihnen (den Friedensopfern) versöhnende Kraft zu läugnen. Moses macht einmal den Satz von allem Blut der Thiere: es sei auf den Altar gegeben zu versöhnen“ (Lev. 17, 11).—

Was ferner die Meinung von Scholl betrifft, nach welcher die Friedensopfer nur ein Revers der eigentlichen Sühnopfer waren, so müssen wir den Umstand nicht außer Acht lassen, daß Friedensopfer niemals mit Sühnopfern, stets aber mit dem Brandopfer verbunden waren (Richt. 20, 26; 21, 4; 1. Sam. 13, 9; 2. Sam. 24, 25; 1. Chron. 21, 26; 2. Chr. 29, 35; 31, 2). Nach Scholl dürften die vorangegangenen Sühnopfer nicht fehlen. Der Ausdruck עולות ושלמים können wir nicht als partem pro toto nehmen, denn erstens lassen sich eher die minderwichtigen Friedensopfer, als die besonders in den citirten Stellen als wichtiger erscheinende Sühnopfer suppliren; zweitens fehlt die Erwähnung der Sühnopfer, wenn sie wirklich gebracht wurden, niemals, vergl. Esra 6, 17; 8, 35; 2. Chron. 29, 24. — In der Stelle 2. Chr. 31, 2; wo es heißt: ויעמד יחזקיהו את מחלקות הכהנים והלוים על מחלקותם איש כפי עבדתו לכהנים וללוים לעולה ולשלמים können die letzten

Worte nur auf Brandopfer und Sündopfer bezogen werden, da die dort erwähnte Function der Leviten, der Gesang (vergl. Raschi z. d. St.) nur bei den gedachten Opfern standfand; s. Num. 10, 10 u. Talm. Erachin 11, b. Auch 2. Chr. 29, 35 müssen mit jenem Ausdruck nur Brand- und Friedensopfer bezeichnet sein, da die Sühnopfer schon ibid. V. 21 erwähnt sind, auf welche Hiskias in V. 31 Bezug nimmt.

Nach allem dem können wir den Friedensopfern die Sühnkraft nicht absprechen und Baehr (a. a. O. II S. 379) hat vollkommen Recht, wenn er sagt: „Der Begriff der Sühne ist vom mos. Opfer im Allgemeinen unzertrennlich und fällt mit demselben in eins zusammen. Die שלמים wären keine Opfer, wenn sie keine sühnende Kraft hätten.“ —

Was jene Stellen betrifft, wo שלמים unter unerfreulichen Verhältnissen gebracht wurden, so bieten sie in der That eine scheinbare Schwierigkeit, und man suchte daher dieselbe auf verschiedene Weise zu beseitigen. Abravanel (zu Richt. 20, 26) sagt: לעשות שלום ביניהם לאביהם שבשמים, לא לקרבן תודה „obtulerunt (s. salutaria) ut pacem facerent inter se et patrem aeternum, non in sacricifium confessionis.“ — Gesenius (W. B. unter שלם) meint, die wahre Natur dieser Opfer sei aus Vernachläßigung des Kultus zur Zeit der Richter in Vergessenheit gekommen, und umgekehrt behauptet Gramberg (bei Scholl a. a. O. V 1 S. 102): die wahre Natur dieser Opfer sei erst später nach der Richterzeit entstanden, und so übersetzen beide, ebenso Rosenmüller (Scholien zu Lev. 3, 1), Winer (in der Ausg. des Simonis), Gunther (De morte J. C. fine salutari p. 6) u. A. שֶׁלֶם durch „Dankopfer“, wodurch sie aber zu jenen Erklärungen gezwungen werden; wir glauben,

daß diese Uebersetzung gleichwohl mit jenen Fällen sich verträgt, in welchen שלמים unter unerfreulichen Verhältnissen gebracht wurden, ohne daß wir zu jenen entgegengesetzten Auffassungen unsere Zuflucht nehmen müssen. Beziehen wir nämlich das in den betreffenden Stellen vorkommende ושלמים auf die freiwilligen נדבות, so können ja diese, als die Gabe eigner, innerer Anregung auch unter widerwärtigen Verhältnissen gebracht werden; das eigentliche Zeichen der Freude, das Gastmahl, fehlte bei den Friedensopfern für die Gesammtheit des Volks (§. 30), und der ernste Character dieser Opfer, welcher in dem Ausdruck jenes Princips, der Anerkennung Gottes (§. 9) bestand, trat in jenen Fällen um so schärfer hervor, da jene Widerwärtigkeiten nur in Folge der Verletzung jenes Princips eintraten.

Auch in sprachlicher Beziehung hindert Nichts das ושלמים auf נדבות zu beziehen. In Num. 6, 18—21 bezieht sich jener Ausdruck auf נדר; 2. Chr. 29, 31—35 bezieht es sich auf תודה und 2. Chr. 33, 16 muß es auf נדבה bezogen werden, da תודה ausdrücklich daselbst erwähnt und für die Beziehung auf נדר kein Grund vorhanden ist. —

(Fortsetzung folgt.)

---

## Ueber die umschreibende, mnemotechnische Formel יכה יוסי את יוסי.

Von

**David Oppenheim,**

Rabbiner in Gr. Beiskerek.

Eine in jeder Hinsicht merkwürdige, zu den ältesten Sprachresten des jüdischen Criminalcodex gehörende, ju=

ristische Formel, welche besonders in neuerer Zeit die Aufmerksamkeit der Kritik auf sich gezogen hat, weil der Sinn und die Bedeutung derselben im Laufe der Zeit gänzlich verloren gegangen ist, hat uns die Mischna, Synhedrin Abschn. 7, 5, Fol. 56, erhalten: המגדף אינו חייב עד שיפרש השם. אריב"ק בכל יום דנין את העדים בכנוי יכה יוסי את יוסי, נגמר הדין שואלין את הגדול אמור מה ששמעת בפירוש והוא אומר והדיינין עומדין וקורעין וכו'.

Die alten Commentatoren haben sich bereits an gewagten Conjekturen erschöpft, um die räthselhafte Umschreibung כנוי des יכה יוסי את יוסי oder wie es im Jeruschalmi und Sifra heißt: יכה יוסה את יוסה zu erklären, die sich aber allesammt bei eingehender Prüfung und Untersuchung als unhaltbar erweisen, — und wir können es aus diesem Grunde füglich unterlassen, unsere neue Hypothese bezüglich der Lösung dieses Räthsels, die wir bereitwillig dem Urtheile der gelehrten Leser unterwerfen, vorerst weitläufig rechtfertigen zu müssen [1]). — Wohl hat das jüdische Criminalrecht, da die peinliche Jurisdiction lange vor der Zerstörung des Tempels und der Auflösung des Staates aufgehört hat, selbst zur Zeit der ältesten Mischnalehrer, wie z. B. des R. Jochanan b. Sackai u. dgl., nur höchst selten praktische Anwendung und Geltung gehabt, und dasselbe wurde demnach in den Schulen bloß als eine speculative Forschung und historische Untersuchung studirt, die natürlich der thatsächlichen Lebenserfahrung und der lebendigen Anschauung entbehren mußten. Aber da das Criminalrecht zur Erläuterung des göttlichen Gesetzes diente, so wurde es

---

[1]) Wir verweisen auf den Artikel des Hrn. Dr. Levy in dieser Zeitschrift, (I. Jahrg. S. 5 hebr. Abth.), der uns eben zugekommen ist.

dennoch, obschon ohne praktischen Erfolg, eifrigst studirt, erläutert und sogar theoretisch fortgebildet. (Vgl. Frankels „Gerichtl. Beweis" u. s. w. 43 ff.)[2]. Es haben sich eben darum in der Mischna u. s. w. sehr viele, aus den ältesten Zeiten stammende, von dem obersten Gerichtshofe gefällte Rechts- und Urtheilssprüche erhalten, und wir vermuthen auch sogar, wie dies stets bei derartigen dunkeln Archaismen der Fall zu sein pflegt, in unserer Formel ein historisches Faktum aus der Periode, wo das Synedrium die Gerichtsbarkeit über Leben und Tod ausübte, überkommen zu haben. R. Josua b. Karcha berichtet hier ohne Zweifel auf Grund eines vorliegenden Zeugenverhörs oder eines gerichtlichen Aktes, der sich aus der Zeit der Mackabäer oder Herodäer herdatiren mochte, wo nämlich eine solche Verhandlung wirklich vorgekommen ist. Ja, der eigenthümliche und etwas schwierige Ausdruck: בכל יום דנין scheint eben auf eine wörtliche Anführung des Protokollberichtes und der Synedrialakten hinzudeuten, wo man während des Verlaufes des Prozesses die Zeugen mit der angeführten

---

[2]) Gewöhnlich wird die Aufhebung der Gerichtsbarkeit des Synedriums über Leben und Tod 40 Jahre vor der Zerstörung des Tempels datirt; (siehe Synhedrin 41 a); aber nach Jeruschalmi ibid. Ab. 1, 1; Abs. 7, 2 dürfte dies früher schon stattgefunden haben: קודם לארבעים שנה נטלו דיני נפשות, und man darf diese Zeit wenigstens auf 50 Jahre vor der Zerstörung ansetzen. Zugleich bemerken wir, daß daselbst ein Fehler ist, und man muß anstatt: בימי שמעון בן שטח נטלו דיני ממנות wie es in der zweiten Stelle heißt, lesen: בימי רבי שמעון בן יוחאי — und dadurch fallen die Schwierigkeiten des „P'ne Mosche" weg. Vgl. Johannes 18, 31: Da sprachen die Juden zu Pilatus: „Wir dürfen Niemand tödten!"

Formel יכה יוסי את יוסי verhörte. Eine ähnliche Formel wird daselbst (ibid. 9, b u. 81 המקלל בקוסם) ebenfalls angeführt, und mit den Worten ausgedrückt: יכה קוסם את קסמו דמחוי כמברך השם. Hier also wurde euphemistisch für das Tetragrammaton das Wort קסמו substituirt, und Aruch s. v. קסם erklärt dies folgendermaßen: תני רב יוסף יכה קוסם את קוסמו, פי׳ מקלל בקוסם שלו שם המיוחד וכינה השם בקסמו כמו כי מקללים להם בניו.

Zur besseren Erklärung dieser Redensart beruft sich Aruch auf 1. Sam. 3, 13, indem daselbst bekanntlich das להם als Tickun Soferim anstatt לי erklärt wird, und ebenso setzte man hier, um eine derartige Gotteslästerung nicht wiederholen zu müssen, das קיסמו oder eigentlich קיסמך an die Stelle des Tetragrammatons. — (Vgl. Minchath Schai zu Samuel, l. c.) [3]).

Viel schwieriger jedoch ist unsere Formel, da alle Erklärungen der Commentare uns völlig unbefriedigt lassen, und überdieß sich gegenseitig widersprechen. Nach Raschi bediente man sich der Umschreibung für den שם המיוחד deswegen, weil dieselbe den gleichen Zahlenwerth

---

[3]) Aruch hat ferner die richtige Erklärung und Lesart der zunächst angeführten Fluchformel: רבנן אמרי יכה קוסם לו ולמקנו ולקונו פי׳ מחשב הקסם באלוה ומקלל בו חברו. Demnach scheint Aruch וְלְמִקְנוֹ punktirt zu haben, und der Fluch bezieht sich auf den Menschen und dessen Vieh und Eigenthum. Raschi hingegen liest לו וּלְקוֹנוֹ וּלְמַקְנוֹ und bezieht מַקְנוֹ wiederum auf Gott, was keinen rechten Sinn hat. Jeruschalmi daselbst 9, 7 führt einen nabatäischen Fluch an: המקלל בקסם כאילין נכתאי ומקללין לקנייך קיינך קנויך (צ"ל נבתאי), auf den wir die Arabisten aufmerksam machen.

von אלהים = 86 hat. Allein es ist dieß eine wahre Contradictio in adjecto, weil nur die Lästerung שם המפורש und nicht der andere Namen: אלהים u. s. w. mit dem Tode bestraft wird — und doch sollte man gerade ein umschreibendes Wort wählen, welches den Zahlenwerth von אלהים hat! Aruch s. v. בן führt zwei andere Erklärungen an, die diesen Klippen zu entgehen suchen: ארא"בי אינו חייב עד שברך את השם בן ארבע אותיות לאפוקי בן שתי אותיות, פי' חכמים כינוי השם וקראו אותו יוסה לפי שיוסה ארבע אותיות וג' אותיות מהן מן אותיות של שם. לפיכך כינו אותו ביוסה שהוא ד' אותיות לאפוקי בן ב' כגון יה. פ"א שלש אותיות של יוסה בגימטריא כ"ו וכן השם.

Es läßt sich schon daraus leicht ersehen, wie schwankend die Meinungen und die Lesarten sind, indem nach der einen יוסה deßhalb als Umschreibung angewendet wurde, weil es aus 4 Buchstaben, wie das Tetragrammaton, besteht und wovon drei beiden gemeinsam sind; und nach der andern, weil der Zahlenwerth von drei Buchstaben des Wortes יוס׳ d. h. mit Weglassung des ם dem des Tetragrammatons = 26, gleichkommt! Sonderbarer Weise hatte der Talmud von allen diesen künstlichen Deutungen nicht die geringste Ahnung, und derselbe hielt wirklich die Umschreibung für eine bedeutungslose Phrase, die bloß dadurch ihre Verwandtschaft mit dem שם המפורש verräth, weil sie gleichfalls aus 4 Buchstaben besteht.

אינו חייב עד שיברך בן ד' וכו' פשיטא יכה יוסי תנן? מאי דתימא מלתא בעלמא נקט קמ"ל. איכא דאמרי שם בן ד' אותיות נמי שם הוא. פשיטה יכה יוסי תנן? מאי דתימא עד דאיכא שם רבה ומלתא בעלמא נקט קמ"ל.

Der Talmud gesteht es also selbst ein, daß ihm außer der gleichen Buchstabenzahl kein Grund für die Substituirung des כנוי bekannt sei! Ueberhaupt hätte man es nicht unterlassen, gegen die Einwendung מלתא בעלמא auf

die Bedeutung und die gegenseitigen Beziehungen der Formel mit dem heiligen Gottesnamen aufmerksam zu machen und hinzuweisen. — Uebrigens verdient diese Stelle eine besondere Beachtung, weil hier merkwürdigerweise der שם רבה dem שם בן ד׳ אותיות entgegengesetzt wird! Maimuni, Aboda Sara 2, 7, fand sich dadurch veranlaßt zu der Behauptung, daß unter dem שם בן ארבע nicht blos das Tetragrammaton, sondern auch der Name ארני verstanden wäre — eine Meinung, die von allen Commentatoren desselben, denen aber die ursprüngliche talmudische Quelle derselben entgangen ist, widersprochen wird! אין המגדף חייב סקילה ער שיפרש את השם המיוחד של ד׳ אותיות שהוא ארני. ויש מי שפרש שאינו חייב אלא על יו״ד ה״א וא״ו ה״א· ואני אומר שעל שניהם הוא נסקל.

Mainumi adoptirt nämlich die Meinung der איכא דאמרי, welche wohl den großen Unterschied zwischen dem Tetragrammaton שם רבה und dem שם בן ד׳ אותיות gelten lassen; aber in Hinsicht der Strafbarkeit der Gotteslästerung den שם ארני, welcher eben stellvertretend beim Lesen der Schrift und im Munde des Volkes für das Tetragrammaton יו״ד ה״א ו״ו ה״א gebraucht wurde, dem שם רבה gänzlich gleichstellten. Die Erklärung von Raschi, daß unter שם רבה die kabbalistischen שם בן י״ב או בן מ״ב (siehe Kiduschin 71 a) verstanden werde, ist sehr gewagt und willkürlich!

Wir glauben somit nun unsere vollkommene Berechtigung, zu einer neuen Hypothese Zuflucht nehmen zu müssen, endlich hinlänglich motivirt zu haben, und da dieselbe viele Wahrscheinlichkeitsgründe für sich hat, so wäre es uns sehr willkommen, wenn dieselbe auch von der Kritik einer eingehenden Prüfung unterzogen werden möchte.

Das Synedrium suchte mit Bedacht, um die Wiederholung der Blasphemien beim Zeugenverhöre eines Lä-

sterers und bei den dabei stattfindenden Debatten sorgfältig zu vermeiden, ein solches Wort als eine feststehende juristische Termination für das Tetragrammaton aufzustellen, das an dasselbe so viel wie möglich durch äußere Aehnlichkeiten zu erinnern im Stande sei —, und der hohe Gerichtshof entschied sich darum für יוסי oder יוסה, weil dasselbe eben diese mnemotechnischen Vortheile besitzt. Wir vermuthen nämlich darin den altlateinischen Götternamen Jovis, woraus Jupiter oder Juppiter, Jovis, Diovis pater entstanden, zu erklären. Jovis war bekanntlich bei den Römern der Name der höchsten Gottheit, Jupiter optimus maximus —, und indem man ein einigermaßen correspondirendes, vierbuchstabiches Wort, als eine umschreibende, mnemotechnische Termination des Tetragrammatons brauchte, deren Begriffe und Aehnlichkeiten sowohl in den Buchstaben, als in der Aussprache, trotz der ungeheuren Verschiedenheit, die zwischen denselben natürlich obwaltet, doch irgend welche Berührungspunkte darbieten, um dem Gedächtnisse ein wenig zu Hilfe zu kommen: so schlug man nicht mit Unrecht Jovis vor, weil dieses Wort, besonders in den Endungen Jovi, Jove, in seiner äußern Gestalt und Form, worauf es hier aber allein ankömmt, unstreitig viele Aehnlichkeiten mit dem Tetragrammaton besitzt. Um die oftmaligen, horriblen Wiederholungen von Blasphemien zu ersparen, stellte man die mnemotechnische Formel: יכה יוסי את יוסי oder יכה יוסה את יוסה auf, da man ja nur bloß mit dem Namen Jovis an das Tetragrammaton erinnern wollte, und ebenso mußte man sich in einem ähnlichen Falle der Formel: יכה קוסם את קוסמו bedienen. — Das ו in יוסי oder יוסה entspricht dem **v** in Jovis, wie z. B. אסוירוס in Severus, und auch Zeus, der Name der höch-

sten Gottheit bei den Griechen, wird im Hebräischen יוי oder יוי, nicht יוי, geschrieben und ausgesprochen. Allein man entschied sich um so lieber für Jovis, weil dieser Name besonders in den Formen Jovi und Jove wegen seiner vielen äußerlichen Aehnlichkeiten am meisten dem beabsichtigten, mnemotechnischen Zwecke entsprach. Vielleicht mag ursprünglich die rechte Schreibart יָוִים gewesen sein, und dieselbe dürfte erst später in den geläufigern Eigennamen יוסי oder יוסה verwandelt worden sein. — Freilich ist die richtige Aussprache des שם המפורש und שם המיוחד nicht mehr bekannt, da selbst die Septuaginta dafür bereits Kyrios = Herr = ארני und der Samaritaner שומא = השם gebraucht — und eo ipso läßt sich also nicht einmal mehr ganz genau die Aehnlichkeit der beiden Worte in Betreff der Aussprache und des Klanges, abgesehen von deren Verschiedenheit in der Bedeutung und Etymologie, nachweisen. Allein bei den schwachen Anklängen, die sich von der Aussprache des Tetragrammaton bei den spätern nichtjüdischen Schriftstellern bloß erhalten, obwohl sie keineswegs vollen Glauben verdienen, dürfte sich immerhin daraus soviel ergeben, daß irgend eine Lautähnlichkeit zwischen Jovis und dem Tetragrammaton obwaltete, und dieser Umstand genügte schon, um sich für diese mnemotechnische Termination, כנוי zu entscheiden. Gesenius und Fürst haben in ihren Wörterbüchern die Nachrichten der Alten über die Aussprache des Tetragrammaton gesammelt, und wir verweisen die Leser auf die besagten Artikel in den beiden vielvereiteten Handbüchern, da wir uns nicht in leeren Vermuthungen ergehen wollen[4]). Wir über-

---

[4]) Vgl. Minchath Schai 2. B. M. 3, 15 und Ko-

gehen darum flüchtig, wie Gesenius richtig bemerkt, die Unform Jehova, obschon dieselbe zum Theil auch von den Kabbalisten acceptirt wird, und auch die in neuerer Zeit beliebige Form Jahve, weil uns dies Alles zu weit führen würde. Uns genügt das eine schon, daß eine Lautähnlichkeit stattgefunden hat, was wohl leicht zugegeben werden kann —, und wir überlassen das Uebrige getrost der weiteren Forschung! Zur Zeit des Abschlusses des Talmuds war die Aussprache des שם המפורש einzelnen Gelehrten, ja nach Midrasch Koheleth 3, 15 sogar auch einer persischen Frau, bekannt, und es ist darum auch anzunehmen, daß sich eine schwache Erinnerung davon bei den Samaritanern und den griechischen Vätern erhalten haben mag. Bedenkt man wiederum, daß beim Mangel an Vocalen die richtige Aussprache dieses geheim gehaltenen Wortes, verloren gehen mußte — die Punktatoren gaben dem שם הויה die Punctation von אדני —, so müssen wir wohl die Glaubwürdigkeit der alten Nachrichten sehr in Zweifel ziehen. — Es hat dies aber auf unsere Hypothese keinen weitern Einfluß, da יַבֶּה יְוֹסֵי אֵת יְוֹסִי oder eigentlich יְוִים unverkennbar mit Jovis, wie Zeus mit יְוִי, identisch sind. Im Syrischen wird oft am Ende ein יוד paragogicum angehängt, und darum kann man mit Recht: יְוֹסִי punktiren. Vielleicht findet sich im Syrischen der Name Jovis bei einem Schriftsteller angeführt, und es würde uns sehr freuen, wenn wir die richtige Orthographie daraus entnehmen könnten. —

---

heleth 3, 11, wo alle Stellen aus dem Talmud angeführt sind.

---

# Historisches

von

Dr. L. Lewysohn,

Rabbiner in Stockholm [1]).

## A) Zur Geschichte der Juden in Worms.

Dienstag den 31. Mai 1689 legten die Franzosen die altberühmte Stadt Worms in Asche; daß die Judengasse der schauerlichen Einäscherung einer von 70,000 Menschen bewohnten Stadt entginge, ist eine müßige und von der Romantik (s. Judith, oder die Franzosen in Worms, von Luitpold Baumblatt, Worms 1857) weidlich benutzte Sage; dieser Sage traute ich (s. meinen Beitrag: Zur Geschichte der Juden in Worms „in Frankel's Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums" 7. Jahrg. S. 361 ff), da ich damals nachstehende Urkunde nicht kannte. Diese belehrt uns vielmehr, daß auch die Judengasse „ganz ruinirt" wurde, und daß bei dem Wiederaufbau der Letztern ein Vertrag zwischen der Stadt und der Gemeinde geschlossen wurde, der des Interessanten Vieles enthält, unter Anderm die Aufhebung der Leibeigenschaft der Wormser Juden, welche unter Carl IV seit dem J. 1348 begann und somit 351 Jahre gedauert hat. — Der Vertrag wurde von dem jedes-

---

[1]) In dem im Jahrbuche für die Geschichte der Juden und des Judenthums, (herausgeg. vom Institut z. Förd. d. isr. Literat.), Jahrg. II, S. 378 mitgetheilten Kaiserl. Rescript ist daselbst Z. 3 von oben nach dem Worte Dreißig das Wort Tausend im Drucke ausgefallen.

maligen Kaiser confirmirt, wobei die betreffenden Urkunden im Eingange und im Schlusse — bis auf Persönlichkeiten und Data — gleichlauten, da jedoch die Rechtschreibung in allen Urkunden verschieden ist, so theile ich hier eine der jüngsten, gezeichnet von Joseph II. und mit beigehefteten großen Rechtssiegel versehen, wörtlich mit. Sie lautet:

WIR JOSEPH der Andere von GOTTES gnaden Erwehlter Römischer Kayser, zu allen zeiten Mehrer des Reichs, in Germanien und zu Jerusalem König, Mit-regent und Erb-Thronfolger der Königreiche Ungarn, Böhmen, Dalmatien, Croatien und Slavonien, Ertz-Hertzog zu Oesterreich, Hertzog zu Burgund, und zu Lothringen, Gross-Hertzog zu Toscana, Gross-Fürst zu Siebenbürgen, Hertzog zu Mayland etc. etc. gefürsteter Graf zu Habsburg, Flandern und Tyrol.

Bekennen Offentlich mit diesem Brief und thun kundt, allermänniglich, dass Uns N. N. Vorstehere der gemeinen Judenschaft zu Worms in Unterthänigkeit zu vernehmen geben, wie dass die zwischen dem Magistrat allda, und Ihnen hiebevor entstandene, und bey damahligen Kaiserlichen Reichs-Hof-Rath in Rechts-Stritt erwachsene Irrungen und Differenzien wohlbedächtlich verglichen, und darüber seinen ordentlichen Recess unterm Dato den Siebenden Junii Sechzehnhundert Neun und Neuntzig aufgerichtet hätten, welcher auch darauf von Wayland Kayser Leopold dem Ersten christmildesten Andenkens auf beeder verglichener Theilen gebührender Anruffen, am zwantzigsten Januarii Siebenzehnhundert und Eins, sodann von Kayser Josepho Primo glorwürdigsten Andenkens unterm Neunzehenden Aprilis Siebenzehenhundert Neunzehen, sodann von

Weyland[1]) Kayser Carl dem Siebenden den fünften Junii Siebenzehenhundert zwey und Viertzig, letztens aber von Unseren nun auch in Gott ruhenden nechsten Herrn Vorfahren am Reich Wayland Kayser Francisco dem Ersten glorwürdigster gedächtnus unterm Neunzehenden Aprilis Siebenzehenhundert Sechs und Viertzig confirmirt und bestättiget worden, und also lautet.

Kund und zu wissen seye hiemit jedermänniglich, wem es zu wissen Vonnöthen. Nachdem zwischen einen Wohl-Edlen und Hochweisen Rath dieser des Heiligen Reichs freyen Stadt Worms, und dero unter ihrer Jurisdiction und Bottmäßigkeit stehenden Judenschaft sowohl wegen der in entstandenen letzteren Krieg beschehenen Einquartirung vermeintlichen Uebermaß und dahero noch restirenden geld-beytrags als auch dero Leib-Eigenschaft, welche von dem allerdurchlauchtigsten Römischen Kaiser Carolo quarto in Anno dreyzehen Hundert acht und Viertzig der Stadt allergnädigst ertheilet, nachgehends aber von denen in glorwürdigsten Regiment folgenden Kaysern, derenthalben verschiedene Rescripta und Mandata ertheilet worden, ein kostspieliger Process der Sachen Ende machen sollen, derselbige sich auch am Kayserlichen Reichs-Hof-Rath ohnlängst hinwieder angefangen gehabt, ermelte Judenschaft gleichwohlen bei gegenwärtiger wieder-Erbauung der Stadt Worms, und mithin der gantz ruinirten Judengassen ihrer Ruhe gesucht, und durch dero Vorsteher Nahmens David zur Pulverflaschen, Löw zum halben Manteln, Isaac zum grünen Huth, und Aron zur guldenen Gantz, obgedachter zweien Puncten halber, die Weitläufigkeit eines Processes abzu-

---

[1]) Oben und weiter unten „wayland"; ich copire jedoch das Original auf das Genaueste.

schneiden, nit allein zu tractiren, sondern auch um Moderation des Hauß=Zinses bey vorhabender wieder anbau der Häußer in besagter Judengassen, und anderer von löblichen Rechen=Stuben jährlich fordernder gelder unterthänigste Ersuchung thun lassen, als ist nach verschiedenen diesfalls erhaltenen Unterredungen und Bedacht die Sache in der Güte zwischen Uns dem Rath vor Uns und Unsern Nachkommen am Regiment, und ermelter Judenschaft dahin verglichen worden, wie folgt:

Nehmlichen es erlasset ein wohl=Edler und Hochweiser Rath des heiligen Reichs freyen Stadt Worms die gesamte Judenschaft dero wegen des Kriegs Einquartirung und an sie habender Forderungen, Sie mögen auch Nahmen haben, wie sie wollen, dahingegen was die gemeinde Judenschaft etwo gemeiner Stadt zu fordern haben mögte, soll ebenfalls ab= und Todt seyn.

Zweytens erlasset auch minder nicht ein Wohl=Edler Magistrat vor sich und ihre Nachkommen beständiglich die gemeine Judenschaft allhier gegen dero hierunten gemelter Erbiethung und Declaration der an sie geforderter Leib=Eigenschaft, also und derogestalten, daß dieselbe inskünftig an sie ferner nicht gesucht, sondern zu ewigen Zeiten so lang sie das unten determinirte und verglichene quantum gedachtem einem wohl=Edlen Rath dieser Stadt reichen, und unten gesetzte Conditiones erfüllen werden, aufgehoben und abgethan seyn solle, und dieses sowohl in genere als auch in Specie oder Individuo, niemand davon ausgeschlossen, daß von nun an und künftig, weder die gesammte Judenschaft als Corpus, noch die Individua oder ein jeder derselbigen sich in denen von ihnen übergebenen Suppliquen, Schriften und Memorialien nicht mehr, wie vormahlen Leibesangehörige, sondern allein unterthänigst=gehorsamste Juden, oder Schutzverwandter, oder auch hintersassen,

welches alles einigerley seyn solle, schreiben und benennen dörfen und mögen.

Drittens, und damit sie Juden bey ihren desto schleuniger auf ihren Kosten gehenden anbau deren Häuser einige Ergötzlichkeit genießen mögten, so verspricht ein wohl=Edler Rath und dessen Nachkommen in Kraft dieses, daß sie nicht allein zehen Jahre a Dato des Riswikischen frieden Schlusses, von gewöhnlichen Hauszins frey seyn, sondern auch nach Verfließung solcher zehen Jahr die Helft der alten hiebevorigen und noch kurtz vor den Brand gewöhnlichen Haus=Zinsen erlassen, welches dann also zu ewigen Zeiten gehalten werden solle, und nur allein den halben Haus=Zins zur löblichen Rechen=Stuben liefern, auch übrigens gleich denen Burgern der Schäz-ung und anderer Freyheit, falls dergleichen ihnen solten geben werden, in bemelten zehen Jahren genießen sollen.

Ingleichen und zum Vierten verspricht nicht weniger auch wohlermelter wohlEdler Rath, daß ihnen Juden die zur löblichen Rechen=Stuben jährlich zu liefern habende schuldige oder auch andere extraordinari ange=legte gelder, alle und jede wie sie solche vor dem Brand auf die Rechen=Stuben geliefert nach Proportion der an=wachsenden Zahl sollen moderirt werden; dahingegen declarirt und verbindet die gesamte Judenschaft vor sich und ihre Nachkommen, und in dero Nahmen die jetztmahlige und obgemelte Vorsteher, daß sie jetzt und künftighin einen wohlEdlen Rath dieser Stadt und dessen Nachkommen am Regiment vor ihre ordentliche Obrigkeit, wie schuldig, erkennen, ihr treu, Hold, gehorsam und gewärtig seyn und bleiben, und bey dieser ihrer Obrig=keit von Kaysern zu Kaysern, sich auf das Prächtigste manuteniren und beschirmen lassen, sich auch niemahlen einer andern, als gedachten eines wohlEdlen Rath Juris-diction und Obrigkeit unterwerfig machen wollen, hier=

durch aber einem zeitlichen Bischoff und dem Hochstift Worms, wie auch denen Freyherren von Dalberg, an ihren hergebrachten Recht und Gerechtigkeit zumahlen nichts benommen, sondern solche in alle Weege ungekränkt seyn und verbleiben sollen.

Und versprechen demnach sie Juden vor diese respective Nachlassung der Kriegs-Anlag-Gelder und Cassirung der vormahls geforderten Leibeigenschaft sogleich bei Sieglung dieses Vergleichs, fünf Hundert Gulden, welche bezahlt zu seyn hiemit bekannt wird, und dann nach beschehener Confirmation von Ihro Kayserlichen Majestätt und dero Reichs-Hof-Rath, oder da solche nicht sobald erfolgen würde a Dato dieses Vergleichs innerhalb Sechs Monathen, abermahlen fünfhundert Gulden, wie durch das darauf folgende oder zweyte Jahr wieder Hundert Gulden, also zusammen Zwölf Hundert Gulden zu reichen, und alle Jahr, oder jedes Jahr, besonders auf Pfingsten Sechzig Gulden zu Erkanntlichkeit ohnweigerlich zu bezahlen, und darmit auf Pfingsten nachkünftigen Siebenzehen Hundersten Jahres den Anfang zu machen, und also damit künftig alle Jahr und stethin zu continuiren, also und dergestalten, wann sie die Judenschaft oder dero Vorsteher und Nachkommen in jährlicher Entrichtung dieser Sechzig Gulden säumig seyn, und die Zahlung nicht erfolgen würde, sollen sie zu Ende des Jahrs dreymahl in denen nächst folgenden dreyen Monathen zur Zahlung erinnert werden, und so sie alsdann in Zeit solcher dreyen Monathen diese Sechzig Gulden nicht abtragen würden, so solle dieser Vergleich nicht mehr gelten, sondern eo ipso wieder gefallen seyn, es wäre dann, (welches doch Gott in Gnaden abwenden wolle) daß wegen feindlicher Landes-verderblicher Invasionen, Sterbens-Fälle, Brand oder anderer Casuum fortuitorum sie Judenschaft von Haus und Hof weichen

müßen, oder gantz ruinirt würden, und wie ein wohl-Edler Magistrat, und gemeine Stadt diesen Vergleich und darinn geschehene Remission stet, vest, und mit verzeyhung aller Indulten, und denen Communen oder Republiquen zu kommenden guthabender Rechte unverbrüchlich zu halten hiemit versprechen.

Also sollen und vollen gegen denselben oder gemeine Stadt gleicher massen sie Juden keine denen Corporibus und Particular-Personen zu statten kommende Beneficia, noch Wohlthaten der Rechten, oder auch einige von Kayserlicher Majestätt ausbringende Moratoria, Rescripten, Mandata, Gnaden und Freiheyten, wie die immer Nahmen haben mögten, nicht schützen oder schirmen, sondern sie renunciiren denen allen wohlbedächtlich, und wollen vielmehr diesen Vergleich mit allen seynen Puncten und Clausulen bey Ihre Kayserlichen Majestätt confirmiren und bestättigen lassen.

Zu wahren Urkund und Vesthaltung diesen allen, so hierinnen geschrieben stehet, seynd dieses Vergleichs zwey gleichlautende Exemplaria auf Pergament ausgefertiget von beeden Theilen unterschrieben, gewöhnlich besiegelt, und Kayserlicher Majestätt zu allergnädigster Confirmation praesentirt worden; So geschehen Worms den Siebenden Tag Junii Sechzehnhundert Neun und Neunzig.

(L. S.) Stadt, Burgermeister und Rath, des heiligen Reichs Stadt Worms.

(L. S.) NB. folgt hierauf der Juden Unterschrift.

Wann Uns nun hierauf ermelte Jüdische Vorstehere in Unterthänigkeit angeruffen und gebetten, dass Wir als jezt regierender Römischer Kayser sothanen obinserirten Vergleichs-Recessum gleichfalls zu confirmiren und zu bestättigen gnädigst geruhen wolten. Und Wir dann angesehen solche ihre ge-

thane demüthige zimliche Bitte, so haben Wir darauf mit wohlbedachten Muth, gutem Rath und rechten Wissen vor- inserirten Vergleichs-Recessum als Römischer Kayser gnädigst confirmirt und bestättiget.

Thun das, confirmiren, und bestättigen denselben auch also hiemit von Römischer Kayserlicher Macht vissentlich in Kraft dieses Briefs, und meynen, setzen und wollen, dass obinserirter Vergleichs-Revessus in allen und jeden seinen Worten, Puncten, Articulen, Innhalt, Clauseln, Meyn- und Begreiffungen, kräftig und mächtig seyn von ihnen beeden Theilen und ihren Nachkommen jederzeit, stet fest unverblüchlich gehalten werden, und sie sich desselben ruhiglich gebrauchen und geniessen sollen und mögen von aller männiglich unverhindert, doch Uns und dem heiligen Reich an Unserer Obrigkeit und sonst männiglichen an seinen Rechten und Gerechtigkeiten unvergriffen und unschädlich.

Und gebieten darauf allen und jeden Churfürsten, Fürsten, Grafen, Freyen, Herren, Rittern, Knechten, Land-Vögten, Hauptleuten-Vitz-Domen, Vögten, Pflegern, Verveeseren, Amtleuten, Land-Richteren, Schultheissen, Burgemeistern, Richteren, Räthen, Burgern, Gemeinden, und sonst allen anderen Unseren und des heiligen Römischen Reichs-Unterthanen und getreuen, in was Würden, Stand, oder Weesen die seynd, ernst- und vestiglich mit diesen Brief, dass sie obenbenannte beide Theile und ihre Nachkommen an obinserirten Vergleichs-Recess und dieser Unserer darüber ertheilten Kayserlichen Confirmation und Bestättigung nicht irren, noch hindern, sondern sie dabey von Unsertwegen vestiglich handhaben, schützen, schirmen und allerseits desselben geruhiglich gebrauchen, geniessen und gäntzlich dabey bleiben

lassen, insonderheit aber befehlen Wir obgedachten Burgermeistern und Rath, wie auch euch Jüdischen Vorstehern und euren beederseits Nachkommen, dass ihr gegen einander jezt und inskünftig darwieder nicht thut, handelt oder fürnehmet, euch dargegen selbsten nicht beschweret oder betrübet, noch das jemand anderen zu thun gestattet, in keine Weisse noch Weege, als lieb einem jedem ist, und euch: Unsere und des Reichs schwere Ungnad und Straf und darzu die Poen von zwantzig Marklöthingen Golds zu vermeiden, die ein jeder so oft er frevent lich hierwieder thäte, Und halb in Unser Kayserliche Cammer, und den anderen halben Theil dem beleidigten Theil oder dessen Nachkommen unablässig zu bezahlen verfallen seyn solle.

Mit Urkund dis Briefs besiegelt mit Unserem Kayserlichen anhangenden Insiegel, der geben ist zu Wien den zehenden Tag Monaths Martii im Siebenzehenhundert Sechs und Sechzigsten, Unsers Reichs im zweyten Jahre

Joseph

Vt. Joseph Colloredo
Ad mandatum Sac. Cas.
Mayestatis proprium

Paul Anton Gundal.

## B) Zur Geschichte der Juden in Oesterreich.

Obige Urkunde unterzeichnet von jenem unvergeßlichen, gerechten Kaiser, mag den Wiederabdruck folgenden (in „Skizen aus dem Charakter und Handlungen Josephs des Zweiten iztregierenden Kaisers der Deutschen, von Adam Friedrich Geisler“ [Halle 1783] erschienenen)

Gebetes entschuldigen; dasselbe fand vor nun gerade 93 Jahren in den Synagogen zu Prag am 12. Juni 1771 statt [1]). Der Bericht hierüher lautet in jenen Skizzen wie folgt:

„Deshalb entzog sich auch die Judenschaft dieser allgemeinen Feier nicht, sondern hielt den folgenden Tag, als den 12. Juni, in allen ihren Synagogen ein außerordentliches Dankfest, bei welcher Gelegenheit folgendes Gebet von dem Vorsänger abgelesen wurde, welches allerdings verdient zum ewigen Andenken aufbewahrt zu werden, weil es einen Gegenstand betrifft, welcher gewiß in der Zeitfolge einst, auch noch den spätesten Enkeln, eine Epoche aus Joseph II. Leben und Regierung vorglänzt, die kein Moder der Zeit zu vertilgen im Stande seyn wird, obgleich eben so rühmliche in der Folge zu Josephs II. Andenken immer mehr und mehr Glanz verbreiten, und mit Ewigkeit auf seinem Lorbeer wie in Sonnengluth schimmern werden.

Das Gebet der Juden lautet so:

„ „Besitzer des himmlischen Reichs! Beobachter aller Geschöpfe, mit unendlicher Erbarmung! Verpfleger aller Lebendigen von den mindesten Wurm bis zum größten Thiere! Der du flößest Erbarmung und Gnade in die Herzen der frommen Regenten; schicke deinen Segen! Erhöhe und vergrößere den so hohen Thron unserer allergnädigsten Landesmutter, der vernünftigsten und

---

[1]) Der Kaiser begab sich nach Prag, um persönlich seine Befehle zur Abhilfe eines furchtbaren Brodmangels zu überwachen; die christlichen Einwohner der Stadt, gerührt von dieser landesväterlichen Liebe, veranstalteten den 11. Juni ein Dankfest; das jüdische Dankfest ward am darauffolgenden Tage abgehalten.

großmüthigsten Königin und Kaiserin, Maria Theresia, zierhaften Blume, des großen Stammbaumes Oesterreichs, sammt dero hohen Nachfolger, dem durch Weisheit und Heldenmuth, weltberühmten großmüthigen Joseph den Zweiten, Römischen Kaiser.

Ihre Wohnung bleibe erhöhet, und felsenfest soll ihr Schutz sein; denn Ihr Brod wird uns gegeben. Sie thun Barmherzigkeit und Gnade, zu erhalten viel Volk; sie öffnen Kornschätze, um zu speisen das Volk, sie sättigen die Durstigen, und hungrige Seelen erfüllen Sie mit Guten. Du Gott! der du gibst auf Ihre Häupter goldene Kronen, gieb langes Leben, immer und ewig an beide Majestäten, wie auch der ganzen königlichen höchsten Familie, und dero Hofstaat, Ministerium, Generale, und dem ganzen Heere; vergrößere Ihre Ehre mit deiner Hülfe, lege Lob und Schmuck auf sie, deine Hand finde Ihre Feinde. Das Haus, das glorreiche Haus Oesterreich, erhalte Grundvest, hilf Ihnen mit Rath und That! Erweitere allerseits Ihre Gränzen! Setze Sie zum ewigen Segen, unterhalte ihre Gemüther mit Freude, Vergnügen und Lustbarkeit. Gott! du hast einen gewaltigen Arm, stärke Ihre Macht, und erhebe Ihre rechte Hand, erstrekke Ihre Zepter auf viele Völker; die Thore sollen jetzt offen stehen, weder Tag noch Nacht zugeschlossen werden, daß die Völkermacht und ihre Könige herzukommen; gieb unseren Königen langes Leben, daß Ihre Jahre währen immer für und für.

Guter Gott! Die Schatzkammern unserer allergnädigsten Kaiserin und unseres Kaisers, erfülle mit Kostbarkeiten, Sie sollen erreichen Gold aus deinem Schwo [2]);

---

[2]) In unserer Quelle ist hier eine Anmerkung ꝛc. „Psalm 52 V. 15", soll aber heißen 72, 15.

entdecke Ihnen die heimlichen Schätze und verborgenen Kleinode, man soll keinen Frevel mehr hören in deren Ländern, auch Schaden und Verderben in Ihren Gränzen, sondern Ihre Mauern sollen Heil, und deren Thore Lob heißen; Helfer der Herrschaft! Durch deine Gnade leiste Ihnen wunderliche Hülfe. Herr! mit deiner Stärke erfreue unsere glorwürdigste Kaiserin und Kaiser; durch deine Hülfe wollest du sie ergötzen; viel Segen schütte über Ihre Häupter; fahre fort, das Herz unserer Majestäten und deren sämmtlichen Adel mit Gnade und Erbarmen für uns Israeliten zu füllen, damit sie uns fernerhin die Frucht ihrer Gütigkeit gönnen. Noch eins bitten wir vom Herrn, daß wir im Hause des Herrn bleiben möchten, zu schauen die Schönheit, den Gottesdienst und seinen Tempel zu besuchen, Amen.""

So weit die Mittheilung in jenen Skizzen; es ist offenbar, daß jenes Gebet nur die Uebersetzung eines hebräischen Originals ist, was vermuthlich zuerst — vielleicht vom Rabbiner — vorgetragen wurde, dem der deutsche Vortrag des Vorsängers folgte. — Ich entnehme gedachter Quelle noch folgende Notiz: „Als des Kaisers Majestät in Lemberg (1773) waren, präsentrte ein Jude einen Stein in einen Ring gefaßt, worauf er diese Worte gestochen hatte: „„Allmächtiger, dessen Reich über alle Königreiche ist! Der du den König David, deinen Knecht von aller Gefahr befreiet hast, und hast einen Weg durchs Meer, und eine Brücke über die Flüsse gemacht, erhebe und mache herrlich den Namen unsers Kaisers Josephs des II. über alle Könige der Erden, wende von ihm ab alle Traurigkeit, und gib, daß seine Feinde sich legen zu seinen Füßen, und wende alle Gefahr, und begleite ihn auf allen Wegen, daß er gütig bleibe gegen das Volk und gnädig dem Gesetz Israelis. Amen. —"" Jener Schriftsteller fügt hinzu: „Wenn

der Jude das Gebet für den guten deutschen Kaiser auf alle Steine hinstechen müßte, wo man es gerne vor Augen haben würde, so mußte ers auf jeden Pflasterstein graben, denn jeder solcher kleine Platz seines Reichs zeigt schon diese Wahrheit und betet so.

---

# Analekten.

## I.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die ernste und besonnene Kritik es sich zur heiligsten Aufgabe machen muß, die Texte der Talmude und Midraschim und deren Commentatoren mit Hilfe älterer, authentischer Handschriften zu emendiren *). Daß aber Parallelstellen ein bedeutendes Mittel ist, die späteren Glossen vom eigentlichen Texte zu sondern, haben wir in dieser Zeitschrift öfter nachgewiesen. Hier noch einige Beispiele. — Im bab. Talmud, Synhedrin 105, b bei der Erzählung des ההוא צדוקי heißt es am Schlusse אפילו במיני לא איבעי למימר הכי. Abgesehen davon, daß diese Bemerkung überflüssig ist, so fehlen diese Worte in der Parallelstelle zum bab. Tal. berachot 7, a. Vergleicht man aber Tossaphot ber. a. a. O. s. v. ההוא צדוקי, so wird man finden, daß

---

*) Vgl. Lebrecht's „Handschr. und erste Gesammtausgabe des bab. Talm." (Abtheil. 1) — Der belesene und fleißige Rabbinowitsch arbeitet jetzt an einem umfangreichen Werke über die Textvarianten des bab. Talm. — Der gelehrte Verfasser verdient die wärmste Unterstützung von Seiten der Reichen und Gelehrten in Israel.

die dortige Discussion die Veranlassung war, daß ein Glossator den Zusatz אפילו במיני u. s. w. gemacht hat. — Ebenso ist die Correctur im bab. Talm. Nidda 24, a וקשיא לרב einzig und allein nach den dortigen Tossaphot s. v. רבי חנינא entstanden. Vgl. auch Raschi daselbst. — Auffallend ist das Corruptel in den Tossaphot Chagiga 22, a s. v. כמאן מקבלין, wo es heißt: וגם רב מנשה בר חליפא לא רצה לזמן עליהם, da es in der daselbst angeführten Parallelstelle bab. Talm. berachot 47, b, ausdrücklich heißt: רמי בר חמא לא אזמין עליה דרב מנשיא בר חליפא. —

Kobak.

---

II.

Synhedrin bab. 33, a heißt es bei einer irrthümlichen Decision des R. Tarfon: אמר רבי טרפון הלכה חמורך טרפון. Das Femininum (הלכה) bei חמור ist auffallend, und die Erklärung Raschi's, daß R. T. seinen Esel verkaufen mußte, um den Schaden zu ersetzen, kann nicht acceptirt werden, da R. T. reich war (vgl. bab. Ned. 62, a). Wir erlauben uns daher חמורך in המורך zu corrigiren (vgl. Aruch s. v. המר 1), von der Radix מיר, ersetzen, vertauschen, wodurch die Stelle an Klarheit gewinnt. Vielleicht ist die statt דורשי חמורות und כמין חומר gemachte Correctur (vgl. Aruch s. v. המר 2) כמין הומר דורשי המורות auch auf diese Weise zu erklären, und würden wir dann המורות und הומר mit „Metapher" übersetzen.

Kobak.

## III.

Im Midrasch Wajikra rabba, Abschnitt 27, heißt es: תאנא מפני מה סוטה אינה שותה בכוס של חברתה, שלא יאמרו בכוס זה שתת פלונית ומתה על שום ולא יהיה עוד לבית ישראל למבטח מזכיר עון (יחזקאל כ"ט י"ט ו'). Diese Stelle findet sich auch in Jalkut Schim. I, §. 642 (auch §. 369 und Tanchuma, Absch. Emor). Es ist gewiß, daß die Redactionen der beiden Talmude diese Stelle nicht kannten; denn sonst wäre die גזירה שוה des R. Ismael (bab. Sota 15, b, jer. das. 2, 2) כלי כלי ממצורע ganz entbehrlich. —

Kobak.

---

## IV.

Im jüngsten Hefte dieser Zeitschrift (d. Abth., Heft 1—2 S. 57) macht Herr Rabb. Oppenheim einige treffliche Bemerkungen über die Redensart נחמתא im Kaddischgebete. Mit einem Aufwande von Belesenheit thut Herr O. dar, daß der Ausdruck נחמתא auf die messianische Zeit hinziele, und daß damit gesagt sein soll, Gott sei „erhaben über alle messianischen Lobgesänge und Trostverkündungen." — Wir können zu Herrn O.'s Befriedigung hier mittheilen, daß derselbe mit seiner Vermuthung der Erklärung mehrer alten Rabbinen auf's Genaueste zugetroffen hat. Die Erklärung berührten Wortes ist uns in einem nicht viel beachteten Büchlein aus dem J. 1400 aufbewahrt, und daher auch wahrscheinlich dem Blick des Herrn O. entgangen, im ס' נצחון des R. Lipmann. Wir lesen daselbst im Absch. שלח, §. 113: ומה שאנו אומרים ונחמתא יראה לי וכו' אבל שמעתי שקדמונינו פירשו שבכל הנחמות אשר אנו מצפים לראות שעתידים ישראל לומר שיר ושבח חדש

להש"י דכתיב בישעי' מ"א ולירושלים מבשר אתן. ומסיים על אותה נחמה שירו לי"' שיר חדש תהלתו בקצה הארץ. ועתה אנחנו אומרים שיתהדר ויתעלה לעילא אף מכל אותה שבח של נחמתא.

Frankf. a/M. Aug. 64.

Dr. Sulzbach.

---

## In Angelegenheiten Palästina's.

### I.

Als wir im Winter des Jahres 5624 (1864) der traurigen Lage unserer Glaubensgenossen in Palästina eine ernste Aufmerksamkeit widmeten, faßten wir in wohlmeinender Absicht einen Plan, das im heiligen Lande sich breit machende Uebel mit Stumpf und Stiel auszurotten. Wir schlugen nicht in die große Trommel, wir fingen mit bescheidenen Kräften an und sandten eine Kundmachung in die Welt, um die Stimmen inner- und außerhalb Palästina's zu vernehmen. Wir gaben uns keineswegs der Illusion hin, daß wir **allein** im Stande sind, bessere Zustände im heiligen Lande zu schaffen; auch sollte unser constituirtes Comité keineswegs irgend welches Vorrecht haben. Wir begnügten uns mit der Anregung zur guten Sache, wie dies das Programm, das in seiner ursprünglichen Form hier folgt, zur Genüge darthun wird. Es lautet also:

Um der unter den Juden Palästina's grassirenden Armuth mit Erfolg die Spitze abzubrechen, hat sich in der jüdischen Gemeinde zu Bamberg ein Comité gebildet, welches sich zur Aufgabe macht, jüdische, pal. Jünglinge im Alter von 13—18 Jahren in Europa jedes beliebige Handwerk, Agricultur, Wissenschaft und jeden Industriezweig auf seine Kosten **nach Kräften** lehren zu lassen.

Die Anregung hierzu ist im hebr. Aufsatz auseinandergesetzt (vgl. Jesch. hebr. Abth. S. 69 ff.), und werden unsere Glaubensgenossen in allen Welttheilen inständigst ersucht, dasselbe anzustreben und zu vollführen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß unser Vorhaben bei allen unseren Mitbrüdern, welcher religiösen Richtung sie auch gehören mögen, Anklang finden wird. Verbesserungsvorschläge werden wir dankbar entgegen nehmen. Sehr zweckmäßig wäre es, wenn sich zu diesem Behufe ein Generaldirectorium constituiren sollte, dem wir uns bereitwillig anschließen werden. Unser Programm ist in Kürze also: Jeder sich bei uns meldende jüd. pal. Jüngling im Alter von 13—18 Jahren muß uns vorher Geburts-, Aufenthalts- und Leumundszeugniß einsenden, und werden wir nach eingeholter Erkundigung dessen Reisekosten hierher und zurück bestreiten und während seiner Lehr- oder Studirzeit ihn gut pflegen und nach streng jüdischem Ritus erziehen und ausbilden lassen. Wir geben jede gewünschte Garantie und werden uns solche von den betreffenden Jünglingen zu verschaffen wissen. Sollte unser Streben eine gute Aufnahme finden, so werden wir später specielle Statuten normiren.

Im Namen des Unterzeichneten Comité's:

**Sal. Dessauer. — M. L. Eger. — Jac. Goldmann. — Marx Gütermann. — H. Klein. — B. Lämmlein. — Louis Morgenroth. — M. Ullmann. — Sam. Wassermann. —**

Dr. J. Kobak,
Distrikts-Rabbiner.

Bamberg, im Monat Adar, 5624. (im Februar, 1864).

Diese Kundmachung, welche die beste Absicht hatte, einen bessern Culturzustand in Palästina anzubahnen, ohne die religiösen Interessen unserer Glaubensbrüder einen Augenblick zu vernachlässigen, wurde an viele Gemeinden und an alle jüd. Redactionen unserer Hemisphäre versandt. Im hebr. Aufsatz sind die Zustände des heiligen Landes unpartheiisch geschildert, und werden die palästinensischen Juden auf die ihnen drohende gefahrvolle Zukunft (die fast täglich abnehmenden Unterstützungsgelder) aufmerksam und für die nothwendige Erlernung und Ausübung der Industrie (nach Quellenangabe aus dem Talmud) empfänglich gemacht. Wir wußten wohl, daß nicht alle Welt mit unserem Plane einverstanden sein wird, und dennoch wagten wir den Versuch. Zu unseren Bedauern haben mir wahrgenommen, daß dieses ehrliche Streben selbst bei vorgeschrittenen und edlen Menschen mißgünstig angesehen wird, indem es von den Einen theilnahmslos bei Seite geschoben, und von den Anderen sogar bekämpft wurde. Daß die unerfahrene und geschäftige Menge dabei gleichgültig bleibt, ist nicht zu verwundern, und konnte sogar vorausgesehen werden. Daß aber Männer, deren heiligste Aufgabe es ist, die Interessen der Menschheit nach Kräften zu vertreten, kalt oder abwehrend sich gebahren, hat uns überrascht. Wir wollen uns in keinen Federkrieg einlassen, da wir aus Erfahrung wohl wissen, daß gewissen Menschen von ihrer Vorgefaßten Meinung, die bei ihnen fast zur fixen Idee geworden, nicht abzubringen sind. Auch giebt es Principienreiter, die vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen und in ihrer beschränkten Ansicht kein Auge für die Zukunft haben; auch geben wir nicht der Vermuthung Raum, daß die Gegenmeinungen in selbstsüchtiger Absicht geschehen. Wir wollen daher die verschiedenen Meinungen hier registriren und uns einige

Bemerkungen in Kürze erlauben. Wir führen die Referata und Ansichten über unser Streben in chronologischer Ordnung an.

Die Zeitschrift „Ben Chananja" (Herausgeber und Redacteur: Leopold Löw, Oberrabbiner zu Szegedin) in Ungarn sagt (1864, Nr. 11, S. 237) Folgendes: — Bamberg, Anf. März. Hier hat sich ein Verein gebildet, der sich die Aufgabe stellt, jüdische Jünglinge, aus Palästina in Europa, namentlich in Deutschland für Wissenschaft Kunst und Industrie zu erziehen. Möge dieses Streben mit dem besten Erfolg gekrönt sein! —

Diese Angabe ist unvollständig und unklar und kann leicht zu Mißverständnissen führen. Das Stillschweigen der Redaction ist uns unbegreiflich. —

Die „Neuzeit" (verantw. Red. S. Szantó in Wien) bringt (1864, Nr. 12, S. 138) unser Cirkulare Wort für Wort ohne jede Bemerkung. —

Das hebr. Wochenblatt „Ham'wasser" (המבשר) — Herausg. und verantw. Red. J. Kohn in Lemberg — sagt (1864, Nr. 12, S. 88) über unser Vorhaben Folgendes:

הכל מעלין לארץ ישראל שני צנתרות הזהב המוריקים מעליהם הצלחת הנפש והגוף: התורה והמלאכה ואחב"י אשר בארץ הקדושה המה בעירום ובחוסר כל, והנסבה בעוכם את המלאכה. ועתה הגיעני „קול מבשר" מאת ידידנו מרחוק כמקרוב הרב החכם המפואר הנודע בישרון מו"ה יוסף יצחק ד"ר קאבאק נ"י אבד"ק באמבערג, ובו יודיע כי יסד עוז ללמד בני ציון היקרים תורה וחכמה בח"ל לשוב שלם בתורתם ושלם בכל מדע או מלאכה לארץ הקדושה. ויען עתי לא תתנני להאריך עתה על אדות הדבר הגדול הזה אעתיקה קצת דבריו. ועל דעתו בכלל נדברה בקרב אי"ה.

Soweit der Redacteur, dessen Worte wir hier nicht übersetzen wollen, da sie zu viel Lob unserer Person enthalten. Ueber die Sache selbst, die der Red. דבר גדול (eine wichtige Sache) nennt, wird ein Gutachten ver=

sprochen, was leider bis jetzt nicht geschah. Jedoch wird der Gegenstand in Nr. 13, S. 95 von einem Correspondenten (מ) erwähnt, und schließt der Aufsatz mit der Bemerkung „dieser Plan habe eine große Tragweite für das Heil unserer Glaubensbrüder in Palästina in Bezug auf die heilige Lehre und die Wissenschaft; und der Ewige möge es vollenden durch seinen Schutz und Beistand; und jeder, der dieser großen Wohlthat förderlich ist, wird von Gott gesegnet werden, und dessen Lohn wird vollständig sein.“ (דבר גדול הוא הולך לעשות לטובת אחב״י בארץ הקדושה לתורה ולתעודה, וד׳ יגמר בעדו לתמכו ולסעדו וכל המסייע לדבר מצוה רבה כזו יבורך מאל ומשכורתו תהי שלמה).

Die hebr. Wochenschrift „Hakarmel“ (הכרמל) — Redacteur: S. J. Fünn in Wilno — spricht sich (1864, N. 28, S. 227) über unsere Anregung sehr lobenswerth aus. Der Redacteur läßt sich also vernehmen: בימים האלה קבלנו מידידנו הרב החכם המופלא מוה״רר יוסף יצחק קאבאק רב בעיר באמבערג והגליל קול מבשר קורא ומשמיע כי נוסדה חברה חדשה בעיר באמבערג ובשם „אהבת ציון“ תקרא. יסודתה ללמד בחורי בני ישראל יושבי ארץ הקדושה חכמה או מלאכה אשר תוכל להחיות את בעליה. וזאת תורת החברה. ראה ראו החברים כי המחשבה הטובה אשר׳ חושב הרב החכם ד״ר לוריא נ׳ בעיר פראנקפורט דאדר לעשות, לכונן חברת ישוב ארץ ישראל היא מלאכה גדולה, דורשת הוצאות רבות ולא במהרה תוכל לצאת לפעולת אדם, ויתנו את לבבם לעשות טובה גם המה עד אשר יצלח חפצו בידו. ובהיותם מסכימים עם הרב החכם הזה בכלל וחברים עמו במצוה זאת, חשבו דרכם, לעשות מסלות בארצנו הקדושה ללמודי החכמה והמלאכה עד אשר יערה ד׳ רוחו וישלח עזרו מקודש לתת לחברת ישוב ארץ ישראל ידים על כן יעצו לכונן חברה חדשה על פי הדברים האלה.

Es freut uns, daß dieser gelehrte Mann uns richtig aufgefaßt, daß unser Verein bloß der Vorläufer besserer Zeiten sein will. Sollten die Zustände im heiligen Lande sich

freundlicher gestalten, sollte eine solide Grundlage den Besitzern ihr Eigenthum sichern, sollten die Steuern nicht so groß und so drückend sein, dann erst haben die Colonisationsvereine manche Aussicht Es versteht sich von selbst, daß unsere Glaubensgenossen in Palästina vorerst für die anstrengende Feldarbeit empfänglich gemacht und in den Kenntnissen der Landwirthschaft unterrichtet werden müssen. Es ist das Beste zu erwarten, aber man darf nicht die Hand in den Schooß legen und müssig zuschauen. Es ist die heiligste Aufgabe eines jeden redlichen und edlen Menschen, das Gute nach Möglichkeit zu unterstützen. Wie die Sachen aber leider jetzt stehen (*), sind die Colonisationsvereine ein Zukunftsprojekt, und erheischt es die Nächstenliebe — die Basis unserer heiligen Lehre —, auch da nicht unthätig zu bleiben, auch da Hand anzulegen, um eine glücklichere Zukunft für unsere Brüder im heiligen Lande anzubahnen. —

Der Redacteur des „Hakarmel" bringt die Grundzüge unseres Programmes und schließt mit den Worten: „Es sei die Lieblichkeit des Ewigen, des Gottes Israels über diesem geehrten Verein, und möge Er ihren Herzenswunsch feststellen, und unsern Glaubensbrüdern im heiligen Lande den Willen eingeben, dieser Stimme Folge zu leisten, auf daß es ihren Kindern immer wohlergehe. (ויהי נועם ד' אלהי ישראל על החברה הנכבדה הזאת וחפץ לבבם יכונן ויתן בלב אחינו יושבי ארץ הקדושה רצון לשמוע בקול הקורא הזה ללכת אחריו לטוב לבניהם כל הימים).

Nun kommen wir zu einer Gegenmeinung. Nachdem Herr Dr. Philippson unser deutsches Programm in der all. Zeit. des Judenthums (1864, Nr. 14) wörtlich

---

(*) Vgl. die Angaben im Jewish Chronicle, mitgetheilt in Dr. Lehmann's „Israelit" 1864, N. 34 ohne genaue Quellenangabe.

mitgetheilt, begleitet er (S. 207) das Schriftstück mit einigen Bemerkungen. Wir lassen diese ohne Veränderung folgen, und erwiedern nur in den Anmerkungen.

Nichts ist erfreulicher, als die Belebung des Gemeinsinns in unserer Glaubensgenossenschaft zu beobachten. Nachdem Jahrhunderte lang die Gemeinden sich in Anschauung und That auf ihr eigenes Weichbild zu beschränken pflegten; nachdem alsdann in den gebildeten Juden die Theilnahme am öffentlichen Leben vorherrschend jedes thatkräftige Streben allein auf außerjüdische Zwecke richtete und jede Wirksamkeit innerhalb der Glaubensgenossenschaft und für dieselbe mißachtet wurde: hat der Gemeingeist in der jüngsten Zeit den richtigen und normalen Weg eingeschlagen, auf welchem unsere Glaubensgenossen mit voller Kraft für die allgemeinen gesellschaftlichen, vaterländischen und städtischen Zwecke nach ihrem Theile zu wirken suchen, aber auch ein volles Herz für allgemeine jüdische Werke und Zwecke haben und sich diesen, wo es erforderlich, thatkräftig anschließen. Jede Aeußerung und Bethätigung dieses jüdischen Gemeingeistes kann uns daher nur Freude bereiten und das Vertrauen auf eine gesegnete Zukunft des Judenthums stärken. Indeß wie jede menschliche Erscheinung, bringt auch diese Belebung des Gemeingeistes unter den Juden ihre schwachen Seiten mit sich und es ist darum erforderlich, auf diese aufmerksam zu machen, damit jene nicht abgenutzt und abgeschwächt werde. Wir sind sicherlich die letzten, welche einen guten Gedanken nicht freudig anerkennen und den wackeren Männern, die sich ihm widmen, nicht unsern Beifall schenken mögen. Es wird aber jetzt nachgerade eine Sucht, mit irgend einem auf das Allgemeine gerichteten Gedanken, sofort wie er durch

den Kopf fährt [1]), hervorzutreten, einige brave und an ihrem Wohnorte geachtete, weiterhin aber gänzlich unbekannte Männer zu einem Comité zusammenzubringen, ein Circulär zu erlassen, es an die Gemeindevorstände zu versenden und zu erwarten, daß Gaben und Beitrittserklärungen herbeiströmen [2]). Man unterläßt es, zu bedenken, daß zu jedem weitgreifenden Unternehmen Männer zusammen- und an die Spitze treten müssen, die durch ihren Ruf das allgemeine Vertrauen zu wecken vermögen, daß, je größere Mittel zur Ausführung erforderlich sind und in je weiter entfernte Länder und der Masse unbekannter Verhältnisse das Unternehmen hinausgreift, eine desto sorgfältigere Prüfung der Sachlage, der Mittel und Werkzeuge vorbereitet und der Oeffentlichkeit vorgelegt werden müsse, um Beachtung und Theilnahme beanspruchen zu können [3]). Je öfter aber derartige Aufforderungen ohne die eben gezeichneten Bedingungen in die Oeffentlichkeit geworfen werden, desto mehr nutzt sich dieses Mittel ab, desto größer ist die Gefahr, daß der kaum erwachte Gemeingeist wieder in Theilnahmlosigkeit und Apathie versinkt. Jeder jüdische Gemeindevorstand wird

---

[1]) Hier war es aber gerade nicht der Fall, sondern das Ergebniß reiflicher Berathungen und allseitiger Prüfung, worauf wir später noch zurückkommen werden. (Kobak).

[2]) Gaben und Beitrittserklärungen an unser Comité waren im Programm gar nicht erwähnt [vgl. oben S. 115]. (Kobak).

[3]) Wer hinderte denn die Männer, die durch ihren Ruf das allgemeine Vertrauen zu wecken vermögen, an die Spitze zu treten? Das war ja im Programm besonders betont. Verdient ein solches Unternehmen nicht selbstverständlich Beachtung und Theilnahme? (Kobak).

es uns bestätigen, daß jetzt bei ihm das Jahr über so viele Circuläre, Ansprachen, Aufforderungen u. s. w. anlangen, daß diese bei den meisten schon ganz unbeachtet liegen bleiben. Es ist offenbar, daß dies zuletzt zu einer großen Benachtheiligung aller allgemeinen Interessen führen muß. Wer die allgemeine Thatkraft beanspruchen will, muß vorher sorgfältig prüfen, nicht allein ob die Sache dazu angethan, sondern ob die dazu von ihm dargebotenen Organisationsmittel befähigt und genügend sind.

Diese Gedanken drängten sich uns schon oft genug auf und wiederholten sich beim Empfang des obigen Circulärs. Ohne den würdigen Männern, die als Comité unterschrieben sind, irgendwie zu nahe zu treten, glauben wir nicht, daß Bamberg eine geeignete Localität ist[4]) und daß zur Ausführung eines derartigen Unternehmens, selbst nur um damit hervorzutreten und es anzuregen, eine Vereinigung bekannter Namen an den Hauptplätzen jüdischen Lebens erforderlich sei. Was die Sache selbst betrifft, so wollen wir recht gern einräumen, daß wir keine unmaßgebliche Ansicht aussprechen mögen; wir halten aber den Gedanken weder an sich für einen richtigen sachgemäßen, noch für einen ausführbaren. Das erstere nicht, weil er den eigenthümlichen Verhältnissen, die gerade in Jerusalem obwalten und die wir hier nicht weiter ausführen wollen, uns nicht zu entsprechen scheint[5]); das letztere nicht, weil eine solche

---

[4]) Dieser Satz ist unbegründet. Warum sollte Bamberg dafür nicht eine geeignete Localität sein? (Kobak).

[5]) Die Verhältnisse in Palästina sind aber, wie wir später nachweisen werden, gerade ganz angethan, von unserem Plane einen guten Gebrauch zu machen. (Kobak).

Verpflanzung und Erziehung jüd. Knaben und Jünglinge aus Jerusalem sehr beträchtliche Geldmittel erfordern, und zwar darum, weil, wenn wirklich der beabsichtigte Nutzen geschaffen werden soll, es mit einer großen Zahl solcher Knaben geschehen muß: mit einigen wenigen wäre gar nichts geholfen[6]). Wir können dies aus eigener Erfahrung sagen. Es wird manchem Leser dieses Blattes noch erinnerlich sein, daß wir, als die orientalische Frage in Europa eine allgemeine Bewegung hervorgerufen hatte, einen ähnlichen Vorschlag, aber nicht bezüglich von Knaben aus Jerusalem, sondern aus Konstantinopel, Smyrna u. s. w. machten. Wir widmeten ihm viele Opfer und Kräfte, machten Reisen nach Brüssel, Paris, Hamburg, hatten die Beistimmung der Vorstände sehr bedeutender Gemeinden, der Consistorien von Frankreich und Belgien u. s. w. bereits in Händen — wie damals von uns veröffentlicht worden — und dennoch scheiterte die Sache, weil, um es offen zu gestehen — wir solche thatkräftige und zu einem übereinstimmenden Handeln befähigte Männer, wie ein so großartiges Unternehmen, um es nicht von

---

[6]) Auch darin hat sich Hr. Dr. Bh. getäuscht; man muß nicht ein ganzes Heer von pal. Jünglingen nach Europa kommen lassen. Nicht durch Stürmen und Drängen, sondern durch fortschreitende Entwickelung wird Cultur befördert. Wird denn ein Volk in einem Tage geboren? Was den Geldpunkt betrifft, so wird jeder Unbefangene einsehen, daß es leichter ist, große Summen für nutzbringende Zwecke herbeizuschaffen, als für das Bettelwesen einige Gulden aufzubringen.

Einige tüchtige Leute, die in Europa ihre Aufgabe vollständig gelöst haben, besitzen hinreichende Mittel, um die Cultur nach Palästina zu verpflanzen. (Kobak).

vornherein hinsiechen zu lassen, sie erfordert, nicht aufzufinden vermochten [7]). Gewohnt, uns nicht mit bloßem Scheine zu befriedigen und eine Sache nicht zu verfolgen, die eine angemessene bedeutsame Ausführung nach den vorhandenen Mitteln nicht an der Stirn trägt, gaben wir den Gedanken auf. Wir bezweifeln, daß der in Bamberg angeregte Gedanke eine bessere Aussicht hat [8]).

Die hebr. Wochenschrift „Hammagid" (המגיד) — Verantw. Red. Rabb. L. Silbermann — bringt unser Programm im Auszuge und sagt dann (1864, Nr. 15 S. 114) Folgendes: והנה דבר שפתים למותר להרבות בשבח הדבר הגדול הזה אשר עלה ברצון המיסדים הנכבדים לעשות לתועלת

---

[7]) Eben darum, weil Herr Dr. Philippson zu weit ausholen und sich nicht mit bescheidenen Erfolgen begnügen wollte, ist dessen Plan gescheitert. Wer weiß, welchen Fortschritt zur Besserung wir jetzt schon hätten, wenn damals die Sache ihren Anfang genommen hätte. (Kobak).

[8]) Die Absicht ist edel und gut, und die Aussicht gestaltet sich immer besser. Wir vertrauen auf Gott und verzagen nicht. Der Anfang muß gemacht werden. Wir wollen von Andern nicht verlangen, was uns unmöglich ist. Daher wollen wir nicht zaudern und wanken, nicht schwanken und weichen. Der Herr wird vollenden, was wir begonnen; Er wird in kommenden Geschlechtern ausführen, woran wir Hand angelegt haben. Wir können zwar für das Gelingen unserer Unternehmung nicht einstehen; allein der Plan ist mit Umsicht und Sachkenntniß entworfen, und wir gehen an die Ausführung mit Entschlossenheit und werden daran arbeiten mit unermüdlichem Fleiße, mit Anstrengung aller Kräfte. Wir hoffen, daß unsere Mühe nicht vereitelt werden wird.

(Kobak).

עניי אחב"י החוננים עפר ציון לגול חרפה מעליהם ודבת רבים מסביב האומרים כי אוהבים הם הבטלה ושונאים כל מלאכה להחיות נפשם בכבוד כמצוה עלינו ע"פי תו"הק. וכל המסייע בידי בעלי החברה לכתוב ידו אליהם ולתמכם במשען כספם תבא עליהם ברכת שמים וכל טוב בעשותם חסד עם אחיהם האומללים יושבי אה"ק.

Diese wenigen, aber gewichtvollen Worte zu Gunsten unseres Vorhabens sind um so mehr von Bedeutung, da der gelehrte und unpartheiische Red. mit den Verhältnissen Palästina's ganz vertraut ist.

Die „Monatsschrift" des Breslauer Seminardirektors, Rabb. Dr. Z. Frankel, und das „Jeschurun" des Rabb. S. R. Hirsch (Fr. a./M.) erwähnen (Aprilheft, 1864) unser Programm, jene auszüglich dieses wörtlich ohne jedwede Aeußerung darüber.

Das Wochenblatt „Israelit" (Verantw. Red. Dr. Lehmann in Mainz) sagt also:

Mainz, den 8. April. Der überaus strebsame Herr Dr. Kobak, Distr.-Rabbiner zu Bamberg, hat einen Verein in's Leben gerufen, um den Betrieb von Handwerken unter unsern Glaubensgenossen im heiligen Lande zu befördern. Wir erhielten bereits vor einigen Wochen folgendes Circular:

Unser Circular wird wörtlich mitgetheilt, dann fährt der Redacteur fort:

So sehr wir nun auch sofort dem löblichen Streben des Herrn Dr. K. und des ihm zur Seite stehenden Comité's unsere Anerkennung zu zollen bereit waren, so erschien uns die Sache doch nicht ohne Bedenken; wir wollten jedoch nicht vorschnell unser Urtheil abgeben und setzten uns deßhalb mit mehreren Freunden in Verbindung, um auch andere Ansichten einzuholen. Wir erhielten nicht eine einzige Antwort, die dem Plane des Herrn Dr. K. zugestimmt hätte. Ein hervorragender Rabbiner in Bayern theilte uns die Ansicht mit, die er dem Bam-

berger Comité gegenüber, noch vor der Veröffentlichung des Projectes um seinen Rath befragt, geäußert hat. Wir wollen dieselbe hier mittheilen, weil sie uns das Richtige zu treffen scheint. Der erwähnte Herr Rabbiner schrieb:

„Was nun das fernere von Ihnen angeregte Project betrifft, daß nämlich veranlaßt werden möchte, daß vom heiligen Lande Zöglinge nach Europa gesendet werden, um hier in Künsten und Wissenschaften sich auszubilden, damit sie sich dadurch in der Folge Nahrungszweige gründen könnten, so erlaube ich mir Folgendes zu bemerken:

Niemand wird wohl den Nutzen der Erlernung von Handwerken und Künsten sowie der wissenschaftlichen Bildung in Abrede stellen wollen, allein wir dürfen die mannigfaltige Verschiedenheit der Verhältnisse, Bestimmungen und Anschauungen unserer Brüder im heiligen Lande von jenen außerhalb desselben nicht unbeachtet, ja vielmehr nicht ohne die ernsteste Berücksichtigung lassen. Wenn ein Glied am Organismus leidet, so darf der Heilversuch nicht jenes allein im Auge haben, sondern den ganzen Zusammenhang, denn nur in gehöriger Würdigung desselben ist ein segensreicher Erfolg denkbar, im entgegengesetzten Falle aber wäre mehr Schaden als irgend welcher Nutzen in Aussicht. Verbesserungen in Bezug auf das heilige Land können meines Erachtens nur innerhalb seiner eigenen Grenzen angestrebt werden, wie dies von den verdienstvollen Herren von Rothschild und Montefiore schon mannigfach versucht und beziehungsweise ausgeführt wurde. Nur solche Persönlichkeiten vermögen derartige Unternehmen zu veranlassen, und wenn zu Mitwirkung von anderer Seite von denselben eine Aufforderung ergehen sollte, dann wird wohl Jedermann nach Kräften mitzuwirken bereit sein.

Möge der Segen der Vorsehung sich recht bald über jenes Land und über alle Welt in glorreichster Weise ergießen und verbreiten, wie es unserer Aller Wunsch und Zuversicht ꝛc."

Wir haben nur noch hinzuzufügen, daß es uns durchaus nicht gut gethan scheint, Jünglinge ihrer Heimath zu entreißen, um sie mit Ideen und Gewohnheiten zu erfüllen, die ihrem Heimathlande fremd sind und auch wohl bleiben werden, und dann sie zu zwingen, in Umgebungen zurückzukehren, die ihnen, und denen sie entfremdet sind; das hieße diese jungen Leute unglücklich machen, statt sie zu beglücken. Wir glauben überhaupt nicht, daß unter dem jetzigen Regierungssystem, da der Besitz nichts als ein Reizmittel für Räuber ist, in jenen Ländern Künste und Handwerke irgendwie einen Aufschwung nehmen können. Mögen daher die höchst achtbaren und für das Gute begeisterten Männer in Bamberg nicht Geld, Zeit und Kraft an ein Unternehmen wagen, das voraussichtlich ein verfehltes werden würde. Das Einzige, was uns unter den jetzigen Verhältnissen bei unserer Einwirkung auf das heilige Land zu thun übrig bleibt, ist, daß wir durch fromme Spenden unsere dortigen Glaubensbrüder vor dem Hungertode schützen und daß wir ihnen durch Häuserbau ein Obdach sichern. Das ist allerdings traurig genug, und wir wissen recht gut, was Alles dagegen vorgebracht werden kann — allein vielfache Erfahrungen, sowie sorgfältig Erkundigungen bei wohlwollenden Männern, denen die Verhältnisse des heiligen Landes genau bekannt sind, haben diese Ueberzeugungen in uns gereift. Vielleicht ist die Zeit nicht mehr fern, in der es uns vergönnt sein wird, einen wirksamen Einfluß auf das uns Allen so ungemein theure Land und dessen Bewohner zu üben; das gebe Gott! —

Wir sehen hier wieder, wie sich die Extreme berühren.

Philippson und Lehman reichen sich die Hand, um ein Verdammungsurtheil über einen so wichtigen Gegenstand auszusprechen, ohne nur sich die Mühe zu nehmen, etwas Besseres vorzuschlagen, ohne aber auch genauer in die Sache einzudringen. Allgemeine Redensarten nützen nicht, und es wäre angemessen, wenn die Herren Opponenten die Welt mit ihren Ansichten bekannt gemacht hätten. Fast will es uns bedünken, daß die genannten Herren mit der rechten Farbe nicht herausrücken wollen. Hätten diese nur specielle Momente erwägen wollen, so würden sie gewiß zu klaren Anschauungen gelangt sein, und hätten auch ein richtigeres uun milderes Urtheil gefällt. Wir werden in einem späteren Artikel ausführlicher sein und Thatsachen reden lassen. Für jetzt wollen wir in Kürze dem Red. des „Israelit" antworten. —

Der „hervorragende Rabbiner in Bayern" hat ganz bestimmt Unrecht, wenn er die Verbesserungen innerhalb Palästina's gemacht sehen will. Woher sollen die Verbesserungen denn kommen? In Palästina leben mehrere Familien, die sich gern durch eine Spinnmaschine ihren Nahrungszweig gründen wollen (und darüber liegen uns authentische Briefe vor), und doch ist bis jetzt in dieser Beziehung nichts gethan worden! Was sollen die Palastinenser thun, wenn sie die Mittel zur Beförderung der Cultur nicht besitzen? Was weiß der Blinde von den Farben? Die Behauptung, daß „wenn ein Glied am Organismus leidet, der Heilversuch nicht jenes allein, sondern den ganzen Zusammenhang im Auge haben muß", ist hier sehr schlecht angewendet und spricht für nicht gegen uns. Wir haben ja bei diesem Heilversuch eben das Ganze im Auge! Die Furcht des Red., daß die palästinensischen Jünglinge in Europa ihrer Heimath entrissen und sie mit fremden Ideen und Gewohnheiten erfüllt werden könnten, ist ebenfalls unbegründet. Man

wird wahrscheinlich nicht dafür sorgen, daß die paläst. Jünglinge ein sybaritisches Leben führen, sondern daß sie recht tüchtige Menschen werden.

Daß die religiöse Erziehung besonders berücksichtigt werden muß, haben wir ja nachdrücklichst hervorgehoben. Es ist noch nicht bewiesen, daß alle paläst. Juden so rein und makellos sind, daß ihnen der europäische Hauch giftig werden könnte.

Die Erfahrung hat gelehrt, daß nicht alle paläst. Juden dem Thorastudium obliegen. — Die Spenden (חלוקה), die der Red. als das einzige Mittel kennt, womit wir unsern Brüdern im heiligen Lande beistehen können, ist nicht nur eine Schmach für das Judenthum, sondern auch ganz unnütz, da fast täglich die Theilnahme in dieser Beziehung geringer wird. Selbstverständlich ist es nicht unsere Meinung, den pal. Juden unsere Gaben zu entziehen; aber es ist leider Thatsache, und daher sollten wir für eine bessere Zukunft sorgen. Denn die Lage wird von Tag zu Tag schlimmer, wenn wir nicht daran denken, eine Basis zu erhalten, wodurch unsere Glaubensbrüder vor dem Hungertode gesichert bleiben. —

Die Monatsschrift „Educatore Israelita" drückt sich (Aprilheft 1864, S. 114) über unsern Plan folgendermassen aus: NUOVO PROGETTO BENEFICO. Per Terra Santa.

Per quanto la beneficenza sia operosa e costante, v'ha una miseria che col lungo corso del tempo le porta quasi inevitabile una certa stanchezza e un certo scoraggiamento. Ed è quella miseria che, sollevata a volta a volta per un' ora, per un giorno, per una settimana, rinasce sempre eguale a se stessa, squallida, deforme, abbandonata.

L'Israelitismo mondiale nella sua inesauribile carità non ha dimenticato mai e non dimentica le povere Comunioni della Palestina, I sussidii di tutte le comunità del mondo vi concorrono colà come una pioggia continua e feconda. Generosissimi benefattori vi hanno colà versato o tutte o parte delle loro ricchezze. Sono noti gl'ingenti legati dello americano Touro: i larghissimi sussidii dei Rothschild, dei Montefiori, del Cohn, dei Golsdmid ecc. Là per opera di questi grandi, ospizii, ospedali, case di ricovero, scuole di educazione, stabilimenti e tentativi d'agricoltura.

Ma quella miseria è, come si disse, tale che rinasce sempre eguale a se stessa, se pure non cresce maggiore. Le cause non sono tutte nelle abitudini inerti dei nostri confratelli; ma nelle tristi generali condizioni del paese. Colà industria, commercio, agricoltura, tutto è in deplorabile stato. Niuna o scarsissima fonte di onesti guadagni: quindi la miseria è lo stato normale.

Oltre adunque alla ammirabile beneficenza finora praticata, è necessario studiare le cause reali che tengono sempre aperta quella voragine, e argomentarsi di trovare i modi per chiuderla.

Se ben ci ricorda, fu già savia proposta del D, Philippson di ricorrere a un nuovo e beneficio modo: trarre cioè di colà gio vani correligionarii, istruirli nelle nostre arti e nelle nostre scienze, e rimandarveli a portare in quei paesi i progressi della civiltà. Immenso benefizio che tornerebbe proficuo non solo ai correligionarii ma anche alla popolazione musulmana.

Questa savia proposta ora tentasi condurre in atto da generosi e illuminati benefattori. A Bam-

berga si è costituita, con tale proponimento, una società presieduta dal D. Kobak. Essa si dispone di ricevere dalla Palestina giovani correligionarii dai tredici ai diciotto anni; di procurare a ciascuno, oltre al sostentamento, l'acquisto di un mestiere, di un'arte, di una industria, di una professione liberale: e quindi, così ben provvisti, rimandarli, per obbligo imposto loro, nella Palestina; e così aprire colà per sè e pei fratelli una fonte di onesti guadagni, e, ad un tempo, di progressivo incivilimento.

Ma la buona volontà di pochi non basta: è necessario il concorso di tutti. E questo concorso si spera e si prega, e a questo concorso noi invitiamo non solo tutti i cuori benefici, ma tutti gli amici della civiltà.

Dieses Urtheil verschafft uns Befriedigung und dient uns zur Aufmunterung.

Wir schließen diesen Artikel, der dazu dienen soll, der Sache Klarheit zu verschaffen, und registriren hier noch, daß wir die Zustimmung von vielen achtbaren und biedern Männern erhalten. Wir erwähnen hier bloß: Herrn Dr. Albert Cohn in Paris; Hrn. S. J. Halberstamm in Bielitz; Hrn. Dr. W. Landau, Oberrabbiner in Dresden; Hrn. Dr. L. Lewysohn, Rabb. in Stockholm; Hrn. D. Oppenheim, Rabb. in Gr. Becskereck; Hrn. Dr. J. Oppenheim, Rabb. in Eibenschütz. In einem zweiten Aufsatz werden wir weitere nicht uninteressante Mittheilungen machen. Wir hoffen auch dann in der Lage zu sein, günstige Resultate zu veröffentlichen.

Bamberg, im September 1864 (5624).

Rabb. Dr. Kobak.

---

# Literarische Anzeigen.

---

1) חמשה קונטרסים נמצאו בין קובצי כ"י (מסכת כלה, ס' חקת הדיינים, דת עץ חיים, אמרכל, מכתב חרם) יצא לאור זה פעם ראשונה ע"י נחמן נתן קורוניל בעה"מ ס' בית נתן.

Diese interessanten Handschriften sind wichtige Beiträge zur talmudischen Literatur, und verdient dieses Werk die allseitige Aufmerksamkeit von Seiten der Gelehrten. Freilich hätte der Herausgeber mehr Sorgfalt auf die Correctur verwenden sollen, und hat sich unser Freund, der gelehrte Bibliophil, S. J. Halberstamm, durch die am Ende des Buches beigegebenen Berichtigungen ein großes Verdienst erworben. Trotzdem ist dieses Buch eine willkommene Erscheinung, und es ist nur billig, daß dem Herausgeber (H. Coronel) seine Mühe vergolten werde. Vgl. die kurze aber inhaltreiche Recension von Steinschneider im המזכיר, 1864, Nr. 40, S. 75—76. Ueber die einzelnen Stücke werden wir später ausführlich referiren, und werden wir dann auch einige Notizen dazu liefern. Wir begnügen uns mit dieser kurzen Anzeige, um das Buch bestens zu empfehlen.

2) בכורים לשנת ה' תרכ"ה. מחברת אוגרת מאמרים להועלת ולשעשוע נפש כל אוהב חכמת ישראל ושפתנו הקדושה מאת החכמים . . . . ומאת המ"ול נפתלי קעללער. שנה ראשונה.

Dieses Jahrbuch für Freunde der hebr. Sprache und Literatur hat ganz den Zweck und die Tendenz des Werthheimerischen Jahrbuches, welches seit einer Reihe von Jahren erscheint und dem die wohlverdiente Anerkennung gezollt wird. Herr Keller tritt ganz in die Fußstapfen seines Musters, und hat der erste Jahrgang seine Aufgabe vollkommen

gelöst. In manchem Aufsatze hätten wir zwar, was die Klarheit des Styls betrifft, einige Ausstellungen zu machen; allein dies könnte den Werth des Buches im Ganzen nicht verdunkeln. Besonders müssen wir die gewandte und glückliche Feder des Herausgebers hervorheben. Die wissenschaftlichen Arbeiten sind durchgehends von großer Tragweite. Möge die Theilnahme des Publikums den Herausgeber zur Fortsetzung aufmuntern, um Belehrung und Unterhaltung auf dem Gebiete des Judenthums zu verbreiten.

3) הלכות פסחים למהרי"ץ גיאות עם באור דבר הלכה מאת דוב בער צאַמבער. ברלין, הרכ"ד לפ"ק.

Auf den trefflichen Commentar insbesondere werden wir dann zurückkommen, wenn der Editor alle Halachot des R. Isaac Ibn Gijat commentirt haben wird. Die Resultate dieses Heftes befriedigen. Vieles ist zutreffend. Die sehr schön ausgestattete Edition ist zu haben bei M. Poppelauer, Buchhändler in Berlin.

4) Kritische Lese verbesserter Lesarten und Erklärungen zum Talmud von F. Lebrecht. Berlin, 1864, W. J. Preiser. —

Wir haben bereits in diesen Blättern auf des Verf. „Handschr. und erste Gesammtausg. des bab. Talm.“ aufmerksam gemacht. Die jetzt angezeigte (Dr. L. Zunz zu seinem siebenzigsten Geburtstage gewidmete) Schrift ist der Vorläufer einer kritischen Ausgabe des Talmud-Textes, die vom Verf. bereits angekündigt ist. Die vorliegende Arbeit des Verf. berechtigt uns zur Hoffnung, daß die Edition des Talmud-Textes den Wünschen der Kritik entsprechen werde.

5) Volks-Kalender u. Jahrbuch für Israeliten auf das Jahr 5625. Von J. K. Buchner. Leipzig, 1864. —

Wir anerkennen gewiß jede Regung zur Förderung der jüdischen Literatur, und dennoch ersuchen wir den Herausgeber, die Polemik zu unterlassen (vgl. S. X Anm.) und auf die Correctheit des Styls mehr Sorgfalt zu verwenden (vgl. die drei letzten Zeilen zur S. XII). Wir wünschen diesem Jahrgang den besten Absatz, damit der Herausgeber in den Stand gesetzt werde, den nächsten Jahrgang früher und besser erscheinen zu lassen.

6) משנת המדות, die erste geometrische Schrift in hebr. Sprache nebst Epilog der Geometrie von Abraham bar Chyja, herausgegeben von Dr. M. Steinschneider. Berlin, 1864.

Ebenfalls dem Meister Zunz zum siebenzigsten Geburtstage gewidmet. Dem nach Handschriften von München und Rom herausgegebenen Schriftchen ist eine Einleitung beigegeben, wo der Editor über die zur Herausgabe verwendeten Mittel Rechenschaft ablegt. Die Gründlichkeit des gelehrten Herausgebers hat sich hier auch vollständig bewährt. Ob dieses Schriftchen, welches als Beilage zu Nr. 40 der „hebr. Bibl." mitgegeben ist, auch besonders im Buchhandel zu haben ist, ist uns unbekannt.

Bamberg, im September 1864.

Rabb. Dr. Kobak.

---

# Inhalt.